إبراهيم محمود

أئمة وسحرة

البحث عن مسيلمة الكذاب وعبدالله بن سبأ في التاريخ



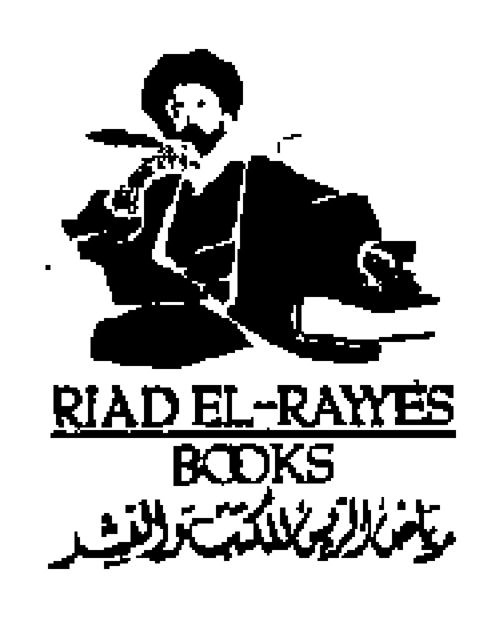
أئمة وسحرة

البحث عن مسيلمة الكذاب
وعبد الله بن سبأ في التاريخ

ابراهيم محمود

أئمة وسحرة

البحث عن مسيلمة الكذاب
وعبدالله بن سبأ في التاريخ



RIAD EL-RAYYES
BOOKS
رياض الريس للكتب والنشر

IMAMS & WIZARDS

BY

IBRAHIM MAHMOUD

First Published in 1996

LONDON - BEIRUT

British Library Cataloguing in Publication Data available

ISBN 1 855 132 249

لوحة الغلاف بريشة الفنان: محمود حمّاد

الطبعة الأولى: كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦

المحتويات

IV

«عبد الله بن سبأ» تجذير الفتنة

١ ـ مقدمة

■ (فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور فإياك أن تكون من أحد الفريقين)(*).

ـ ١ ـ

كيف يمكنني أن أكون كائناً في التاريخ، ومسكوناً بأحداثه ووقائعه؟ هل تكفي الإقامة في التاريخ، من خلال قراءة ما كتب فيه وعنه، أم من خلال تفكيك ما كتب فيه وعنه؟ وهل أحقق إنسانيتي (كوني إنساناً يمتلك عقلاً، وينتسب إلى ثقافة محددة، وعصر محدد، ومكان محدد)، ويمتلك القوى الواعية التي تؤكد وتثبت حقه في استنطاق ما يحيط به: وجوداً مادياً، أم حقيقة ما)، من خلال التأثر بما أقرأ، وتكراره، أم من خلال التفاعل معه، باعتباري حداً من حدود التاريخ، وأن هذا التاريخ يفقد كل مبرر وجوده كتاريخ، إن لم يتلون بحضوري: اسماً وثقافة وعلاقة؟

(*) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (القاهرة، ١٩٦٧) ج ٣ صفحة ٢٣.

هل هناك ثمة معنى للتاريخ، على الصعد كافة، إذا تناولته كمجموعة علاقات، ومفاهيم، وصور في عصور مختلفة، من خلال مدوّناته، دون أن أؤثر فيه، وأتقبله كما وصل إليّ، أم يتم ذلك ليكون تاريخاً من خلال زحزحة هذه المفاهيم، واستقراء هذه العلاقات، والتنقيب في بنية هذه الصور، من خلال إقامتي في زمان مختلف، وتمتعي بثقافة مختلفة، دون أن ألغي السابق فيه، إنما أغنيه حيث أتفاعل معه، وأجاوره، وأتداخل معه، فيكتسب التاريخ لوناً جديداً، يعمّق معناه؟

وهل هناك ما يجعل التاريخ تاريخاً في مجموعة مصنفاته، ودلالاته القيمية، وما عرف به، على صعيد التنوع الثقافي، وتموضعه المعرفي، وذلك في إطار سكوني (ستاتيكي)، بحيث أكون أنا المضاف إليه دوماً، واللاحق عليه، وفق قاعدة: اكتمل التاريخ عند نقطة محددة، وليس بالإمكان زحزحة هذه القاعدة. وأن ما كان ماضياً هو كل التاريخ، وكل ما يليه يتأنسن ويتأرخ به وفيه فقط؟

أليس التاريخ هو الآخرون، في كل ما شاهدوه، وعاشوه، وفكّروا فيه، وأبدعوا فيه، وعبّروا عنه: شعراً وتصويراً وكتابة فكرية مختلفة، الآخرون في تنوع آرائهم، واختلاف مواقعهم، وتحولاتهم المستمرة من وضع لآخر، وتغيراتهم قليلاً أو كثيراً، وتفاوتاتهم التي يُبنى عليها التاريخ نفسه؟ وليس الآخرون، سوى مَنْ كانوا في عهود ماضية، وهم الآن يعيشون حياتهم، وسيكونون أولئك الذين سيأتون لاحقاً، فتكون هناك مجموعة حلقات معرفية متداخلة، لا انفصال بينها في النهاية!

ووفقاً لما تقدم، نتساءل: هل ثمة معنى إذاً، لما يمكن اعتباره قاعدة، لا تتزحزح، وحقيقة ثابتة، ومقولة فوق كل تصور انتقادي؟ إذا أدركنا أن الآخرين، مهما كانت طبيعتهم، وصفاتهم التي تميزهم هم في (حقيقتهم) الكائنون في الإنسانية، وعاشوا في الحياة، وكان الموت هو خاتمة وجودهم!

تُرى هل أقلّل من قيمة هؤلاء، الذين يوغلون في التاريخ، أو عاشوا قريباً

من زمني، عندما استنطق حياتهم تلك التي تتخلل كتاباتهم وآثارهم المختلفة؟ فأكون الجدير بالاسم الذي أحمله (كإنسان)، والفاعل في الحياة، إذ أعيش ما كتبوه، وأتواصل فكرياً معه، ويكونون بالتالي الجديرين بالتقدير، إذ أن الذي يوحّدنا معاً هو اسمنا (الإنسان)، وصفتنا (العقل)، ومسرحنا الكبير المترامي الأطراف (التاريخ) أولاً وأخيراً!

- ٢ -

عندما كنت صغيراً، كانت جدتي ـ كعادة كل الجدات ـ تقصّ عليَّ حكايات مختلفة، ولكي تؤكد صحة هذه الحكايات، كانت تكرر قسمها الذي أَلِفته، وهو: (برأس سلطان دين الإسلام). وعندما سألتها: من يكون هذا السلطان، وكيف يكون رأسه، كان جوابها: إنه حامي حمى الإسلام، وتاج رأسنا. أقوى من كل قوي، على وجه الأرض، قاهر (الكاور: الكافر) في كل مكان. لولاه لما كنا الآن أحياء، أو موجودين..

وظلَّ هذا السلطان برأسه المقدس، ينمو في خيالي. ثم تبدّلت الصورة، واكتسب الرأس المقدس بُعداً آخر، عندما سألتُ والدي لاحقاً: هل تعرف يا أبي من يكون سلطان دين الإسلام؟ فكان جوابه مختلفاً عن جواب جدتي، عندما تحدَّث عنه بانزعاج. وتبدّى لي إنساناً جاحداً، غير مدرك لفضائل السلطان. وعندما دخلتُ المدرسة، وقرأت كتاب التاريخ، تعرَّفتُ على السلطان. فإذا به تسمية. ولا اسماً. حيث كان هناك كلام مختلف، يظهر السلطان على أكثر من صعيد سيئاً. وكان هناك سلاطين عديدون عُرفوا بصراعاتهم وتصارعاتهم، ومحاولاتهم النيل من كل من يقف في وجوههم..

وكان معلمنا ينقل إلينا معلومات أكثر أحياناً عن هؤلاء السلاطين. ونحن تلاميذ على مقاعد الدراسة.. فاستغربنا من تلك المعلومات. وكنت أتساءل: من أين يأتي بهذه المعلومات، وأين هي مصادرها؟ وتضاعفت وتعقدت معالم الصورة، نتيجة هذه الحالات التي عشتُها. ثم تنوعت

وتفاوتت قيمة، عندما كبرتُ، وتعرفتُ على المصادر (الأم)، تلك التي سميت بـ(المصادر التاريخية)...

ثم أدركتُ إلى أي مدى هو الاختلاف كبير بين ما كنت أسمع وأقرأ، ومن كنت أسمع منه، وهو يتحدث عن حوادث مختلفة اعتبرت تاريخية...

ثـم كـان السـؤال الكبير: أين هو التاريخ، ومن يمتلك الحقيقة في ذلك؟

أهو التاريخ الذي تصورتُهُ وعرفته جدتي، أم والدي، أم الكتاب المدرسي، أم المعلم الذي تجاوز حدود الكتاب، أم هو موجود في تلك المصادر التي قرأتها، والتي تعتبر على أكثر من صعيد (كل التاريخ)؟

هذه الحالة، يعيشها ـ كما أعتقد ـ كل منا، مع وجود اختلافات متفاوتة، حسب الأوضاع المختلفة لكل منا. يبقى الاحساس بحضور التاريخ، ومن ينـتسب إليه، أو ينتسبه إليه، وبأبعاده القيمية، هو العلامة الفارقة لكل منا. التاريخ داخل منا. ولكن الاحساس به هو الذي يميز كلاً منا عن الآخر...

فكلنا ساكنون في التاريخ، ولكن ليس كل منا، هو كغيره، يتساوى معه، في معايشة أبعاد التاريخ، مثلما أن هناك مَنْ يمارس دوراً طليعياً، أو إنتاجياً بارزاً في المجتمع، ومَنْ يستهلك ما يستهلكه الآخرون.. هناك من يعيش للتاريخ تماماً. وهناك مَنْ يعيش فيه في وجوهه المختلفة. وهناك من يعايشه في تحولاته المختلفة، ولا يقف منه موقف المتفرج، إنما موقف الراصد والمؤثر. عندما يحلل أحداثه.. ولقد عشتُ، ولا أزال أعيش في منطقة، تشهد بتنوع أثنياتها، على وطأة التاريخ، وتنوّع أسمائه.. وإذا كان الحديث الذي ينسب إلى الرسول، والمتعلق بانقسام الأمة الإسلامية إلى اثنتين وسبعين، أو ثلاث وسبعين فرقة، جميعها في النار، سوى واحدة، هي في الجنة، فهذا يعني وجود اثنين أو ثلاثة وسبعين تاريخاً مختلفاً، وإذا أضفنا الاختلاف داخل النوع الواحد، فهذا يعني وجودكم هائل من التواريخ. وهذا يعني مما

تقدم، أن ما أعيشه هو تداخل تواريخ مختلفة، تصل إلى حد التصارع فيما بينها..

فكيف أستطيع التفاعل مع هذه التواريخ؟ أو كيف يمكنني معايشة التاريخ (في وحدته)، من خلال هذا التنوع الكبير في اتجاهاته ومسمّياته؟ وهل أستطيع الاحساس بحضورها الديمقراطي معاً؟

من خلال معايشتي للتاريخ، وتواصلي الوجداني والعقلي معه، شعرتُ بحضور سلطة، هي التي تشكل حقيقة التاريخ، تاريخ معين، تاريخ جماعة، أو فئة، أو طائفة مختلفة، وتعتبر كل تاريخ آخر شذوذاً تاريخياً، عدماً، إنما يستوجب اللعنة. وأن القهر هو علامة التاريخ الفارقة!

نعم! لقد علّمنا التاريخ من خلال مدوناته الكبرى، وما يُكتشف فيه بالتدريج، أن ليس هناك تاريخ واحد. فكل تاريخ يتحدد من خلال مَن يحمله، أو من يمثله. وهذا يعني الحضور النسبي للتاريخ كحقيقة.

ولعل أياً منا عندما يقلب صفحاته، ويتمعن فيها، في تنوع مصادرها، واتجاهاتها، لا بد أن يكتشف ذلك. فلكل تاريخ علامة مميزة تشير إلى من كتبه، وهذا يعني أن حقيقة التاريخ ليست سوى حقيقة حاملة، وأن حقيقة حامله، ليست سوى حقيقة ما يريد أن يجعله حقيقة ترتبط به، وتتجاوزه في آن، لتُخلَّد لاحقاً!

وليس هناك ما يتجاوز، أو يخترق هذا التصور، أو يشكل استثناء. وحتى تاريخ التصورات والأفكار المتعلقة بالآلهة، وبإله واحد لاحقاً، هو في مبتداه ومنتهاه، تاريخ بشري، وبشري محدد في العمق. وأن وراء كل تصور تاريخي، ومصنَّف تاريخي، وحضور تاريخي، تصور مغيب لتاريخ آخر غير مرغوب فيه، ومصنف جرى استبعاده، أو تهميش قيمته، وغياب تاريخي لحقيقة أخرى، هي تاريخية، على أقل تقدير.

ووفقاً لهذا، فإن من يستهل كلامه بعبارة: للتاريخ فقط، إنما يراوغ الحقيقة، ومن ثم التاريخ نفسه، لأن هذه الحقيقة هي تاريخية. ومهما كانت الاستثناءات موجودة، فإن ذلك لا يعني إلغاء القهر في التاريخ. بل إن كل

حديث عن الاستثناء، هو في جوهره، تعبير عميق عن تاريخ مبني بالقهر وعلى القهر...

هل هذا يعني نفي كل مصداقية للتاريخ، والشك الهدام في كل ما كتب، واعتبر تاريخاً، ودعوى لنسفه؟ ليس الوضع كذلك. إنما هو تعبير عن حقيقة متجذرة في الواقع. حقيقة تفصح عن وجودها، عن حضورها الشمولي، حيث تجزأ، على أكثر من صعيد، فيعم الجزء الكل، ويتقدم الفرد الجماعة باسم الجماعة، ويغدو الواحد حقيقة المجموع، وباسم المجموع. وهو تعبير عن ضرورة التمعن في هذا الإجراء التمثيلي!

ومطالبة بجعل ما اعتبر تاريخاً مجالاً مفتوحاً للنظر فيه، ومساءلته، ليس من موقع إلغاء ما يجسده من قيم، ويمثله من علاقات، وإنما من موقع ما يميزه كتاريخ يخاطبنا، ويدفعنا إلى التفاعل معه، ويمتد فينا ويحرك فينا الأسئلة الكبرى، والمتعلقة بما يتضمنه من علاقات، وما يثيره من أفكار، وصياغات أفكار.. وما يقوم به وعليه من حجب الأفكار، وثغرات تتخلل بناءه الفكري، وتداخلات تستدعي المجادلة..

فقد كان للتاريخ، لكل تاريخ شهوده. وبين الشاهد الواحد والتاريخ فارق كبير، هو كالفارق بين ما تراه العين، وتسمعه الأذن ويحلله العقل ويكتشفه، وما لا تراه العين، وهو الأكثر مساحة، وما لا تسمعه الأذن، وهو الأكثر وجوداً، وما لا ولم يحلله ويكتشفه العقل، وهو الأكثر غياباً وأهمية..

أضف إلى ذلك، أن ما يضاعف أهمية ما نريد التركيز عليه، هو هذا التاريخ الذي دوّن ويدوّن، على أكثر من صعيد من خلال شاهد واحد، أو مجموعة شهود، متفقين على مجمل ما يميزه، باعتبار ذلك حقيقة التاريخ، وهذا يعني أن موضوعنا يكتسب قيمة أكبر، على صعيد المشروعية الفكرية، في أبعاده الإنسانية!

- ٣ -

في مدخل كتابه (مفهوم التاريخ)، وتحت العنوان الفرعي (المقصد) يقول

وعبد الله العروي»: (هدفنا هو وصف ما يجري في ذهن رجل يتكلم عن وقائع ماضيه، من منظور خاص به، تحدده حرفته داخل مجتمعه)[1]. ما الذي يستحضر هذا القول إلى الذهن؟ هنا عدة أمور يمكن الإشارة إليها، من خلاله:

١ ـ إن مفهوم التاريخ يشير إلى أحداث وقعت، قام بها أناس محددون، في أوقات محددة.

٢ ـ وتناول هذه الأحداث، أناس محددون، مختلفون عن بعضهم بعضاً، في سلم القيم الاجتماعية.

٣ ـ وإن تاريخ هذه الأحداث، لا يقدم لنا الأحداث، كما وقعت، أو جرت وقائعها تماماً، إنما يصيغها من خلال كُتّابه، بالطريقة التي ينظر من خلالها وعبرها هؤلاء، ومن منظور قيمي خاص بهم.

٤ ـ والوقائع الماضية تفصح عن تجاوزها كمساحة مكانية، وكرؤى متداخلة، لمدارك الكاتب، من خلال الطريقة التي يتناول بها التاريخ، حيث يفصح غالباً، عما يجب أن يكون تاريخياً. القيمة هنا تغربل الحدث تاريخياً.

وهناك أكثر من مؤرخ، أكثر من شاهد يروي، ثم يكتب التاريخ، وبين شاهد وآخر، تفصح الوقائع عن محدودية المعنى فيما ينقله المؤرخ، بل في صياغات الشاهد، كمؤرخ، تفصح الوقائع عن حقيقة مبتسرة، أو غائبة، أو يُشتبه في أمرها، أو مثيرة تستوجب البحث فيها، ومساءلة الفكرة المتعلقة بها..

والمتمعن في كتابات المؤرخ الإسلامي ـــ وهو كأي مؤرخ آخر ـــ يكتشف مثل هذه العلاقة التاريخية، وفي التاريخ نفسه، خاصة فيما يخص أفكاراً أو تصورات، باتت تشكل ثوابت يقينية في التاريخ العربي الإسلامي، وعلى أكثر من صعيد. إن هدفنا هو استنطاق التاريخ بحضور

---

(١) عبدالله العروي، **مفهوم التاريخ**، ط٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي)، ص ١٧.

الشاهد المؤرخ، وعبر المؤرخ نفسه، من خلال ما كتبه، ما نقله من أقوال وروايات، شكلت تاريخاً يُعتمد عليه..

إننا هنا لا نحاكم المؤرخ، بل نسائله، نطالبه عبر المناقشة، بكيفية بنيانه لتاريخه، وهو شاهد.. ولم يثرني في التاريخ المذكور، شيء، مثلما أثار في التاريخ المتعلق بشخصيتين، تعتبران من بين، ربما ـ وعلى أكثر من صعيد ـ من أكثر الشخصيات إثارة للمناقشة، وتراجيدية، وتميزاً بالتناقضات، من خلال ما روي من أخبار، ونقل من أقوال، وصيغ من عبارات، بخصوصهما، في هذا التاريخ. وهاتان الشخصيتان، هما:

الأولى:
شخصية (مسيلمة) التي اشتهرت وعرفت لاحقاً بـ(مسيلمة الكذاب).

الثانية:
شخصية (عبد الله بن سبأ)، تلك التي ظهرت بعد شخصية (مسيلمة)، بعقدين من الزمن تقريباً..

والشخصيتان متناقضتان تماماً، من حيث التقديم التاريخي ـ وكما يذكر الشاهد: المؤرخ الإسلامي ـ كل منهما تختلف عن الأخرى، اختلافاً كلياً، في الموقع الذي انطلقت منه، والدور الذي قامت به تاريخياً، ولكنهما في المحصلة تتساويان في القيمة: فالأولى تتميز بالتفريط في الأوصاف التي قُدمت بها، والثانية تتميز بالإفراط في الأوصاف التي عُرفت، ولا تزال تُعرف بها.

أما الأولى: وهي تخص (مسيلمة)، والذي ظهر في عصر الرسول، وهو يماني، ثم قضي عليه، حيث أُعتبر من المرتدين في الإسلام، في زمن (أبي بكر الصديق)، فقد قدمت هذه الشخصية، من خلال ما يُقرأ عنها، بصورة كاريكاتيرية، وبأوصاف وتوصيفات، لا تشكل نتيجة متناغمة: لقد عرف عن (مسيلمة)، أنه كان ذا مكانة مرموقة اجتماعياً وثقافياً ودينياً بين بني قومه (بني حنيفة)، وتشكل الأدوار التي قام بها سواء مع أبناء قبيلته، أو غيرها، وفي مخاصمته للرسول أو النبي (محمد ﷺ)، والأقوال التي

نُسبت إليه، أدواراً متناقضة، لا تتّفق والمكانة التي تميّز بها، كما قدّمته كتابات المؤرخين الإسلاميين قديماً، وحديثاً كذلك. ولو كانت شخصيته بمثل هذه السذاجة، والتفاهة وسطحية التفكير، لما كان لها هذا الحضور المعروف، في تلك الكتابات، ولما أثار انتباه واهتمام (محمدﷺ)، ومخاوف (أبي بكر)، وكل من كان معه في الخلافة.

أما عن الثانية: وهي تخص (عبد الله بن سبأ)، فهي بالعكس من الأولى. فقد بولغ في أهميتها، وفي خطورتها، فقد كانت هي سبب (الفتنة) التي أدت إلى مقتل الخليفة الراشدي الثالث (عثمان)، وشكلت المنبع لظهور (المناوئين) للدولة الإسلامية، في طابعها (السني): الشيعة والمرجئة والخوارج.

وإذا أضفنا إلى ذلك، الغموض الذي يلفُّ تاريخ هذه الشخصية، والأخبار المبتسرة، والمثيرة المتعلقة بها، فإنها تصبح مدعاة للاستغراب، وتستوجب بحثاً في تاريخها، من خلال ما كتب عنها قديماً وحديثا.

ومحاولتنا هنا، هي تتبع ما يقوله الشاهد: المؤرخ الإسلامي، واستنطاق أقواله، وتبيان مدى دقتها تاريخياً، بالرجوع إلى التاريخ نفسه، والذي يتجذر في أكثر من مصدر، وذلك من خلال الأرضية البيئية، والاجتماعية والثقافية والعلمية التي ميّزت عصرهما. وهما ـ في الأصل ـ متجاوران، من حيث البيئة فـ(مسيلمة) يمامي، و(عبد الله) يماني، وهناك أكثر من علاقة تجعلهما مسكونين بسمات مشتركة..

وسوف نعتمد في ذلك على عيّنة متميزة من هذه الكتابات، قديماً خاصة ـ لأنها الأساس ـ للحديثة. كالسيرة النبوية، وتاريخ الطبري وتاريخ ابن الأثير، وابن كثير، واليعقوبي، وابن أبي الحديد، وابن سعد، وابن خلدون.. الخ، وحديثاً من خلال جملة كتابات لـ طه حسين، والعقاد، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين، وحسن إبراهيم حسن، وجواد علي، وعمر فروخ، وعلي حسني الخربوطلي، ومحمد جمال الدين سرور... الخ.

لعل مثل هذه المحاولة تقرّبنا أكثر من تاريخنا، وتجعل الشاهد: المؤرخ أكثر قرباً منا. ونكون نحن بالتالي أول من يعتز بهذا التاريخ في إنسانيته، ويفتخر بهذا الشاهد: المؤرخ، فهو مدخلنا إلى التاريخ، ومعرّفنا عليه وبه!

ابراهيم محمود

II

التاريخ والبيئــة

١

في البدء كانت البيئة

■ (لكن لا تُخدعن. فبارىء الكون العادل الحق، يجزي العباد بما يفعلون. والوضع أوضح في حالة بلاد العرب السعيدة، التي جازى الله أهلها الذين كفروا به، فحولها إلى قفار، بعد أن كانت أشجارها وظلالها متصلة يسير فيها الفارس شهراً كاملا)(*)

ليست البيئة فراغاً أرضياً، أو امتداداً طبيعياً، أو فسحة فضائية فقط.. البيئة هي علاقة تتحدد بتحدد بنيتها قيمياً. البيئات مختلفة، لهذا جاء وكان اختلاف القيم.

الإنسان ليس ابن بيئته. إنه ربيبها مسرح مؤثراتها، الشاهد عليها في تحولاتها. شهيدها كذلك.

والبيئة هي رمز، من خلال أسمائها. فإذا قلنا: لكل إنسان بيئته، فهذا يعني أن لكل إنسان رمزه الذي يتميز به ثقافياً. البيئة هي التي تستنطق الإنسان، وتخرجه من (معطفها) المادي الرحب والغني..

(*) أندريه ميكيل، جغرافية الإسلام البشرية (دمشق، ١٩٨٥)، ج ٢، القسم الأول، ص ٤٨.

ولهذا جاء حديث الإنسان عن البيئة: تكويناً وتكوّناً. في البدء كانت البيئة. وجاء الفعل من خلالها. وقد تعلم الإنسان وعرف كيف يمتد في بيئته، يلتحم بها ومعها. وعُرف من خلالها. وفي ضوء علاقته معها، كان اكتشافه لنفسه، وتشكلت تصوراته، وتنوعت مصادر المعرفة عنده، وتجذرت حقيقته الثقافية، وانطبعت لغته بهذه العلاقة، ومن ثم تشكلت منظومته الثقافية الماورائية عبرها، وهذه بدهية. فكلّ منتم إلى بيئة محددة، يتصور عالماً لصيقاً لها، هو فردوسه المفقود الذي يبحث عنه. وفي ضوء ذلك. كان التاريخ لسان حال هذه العلاقة. فإذا كان هذا: حوادث ووقائع وظواهر، فإن هذه في مجموعها، أو مفردة، تتم في البيئة، وفي الزمان. إن التاريخ أداة تعريف للبيئة، ومفصح عن حقيقتها، وحافظة لها، ويتكون، ويشهد تحولات وتبدلات عبرها، وذلك من خلال الإنسان..

ولعلنا في تجذرنا في فاعلية البيئة، وتبيان أهميتها على صعيد القيمة التاريخية، وتمعيننا في أبعادها المختلفة، لاكتشاف مؤثراتها، نحاول الربط بين ما هو مادي بيئي، ليس عنصراً حيادياً، إنما فاعل ومحرّض وملهم للإنسان، لتغيير وضعه، أو تشكيل تصوُّرات مختلفة لديه، وما هو معنوي يتجسد في التاريخ، وعلى أكثر من صعيد: التاريخ كعلاقات، كرؤى، وتخيلات لا يُخفى تأثرها بالبيئة، وقيم تشكلت وتتشكل في رحاب البيئة التي يمتزج في مجالها الفيزيقي بالميتافيزيقي..

ونحن إذ نلجأ إلى هذا الإجراء، فلكي نتعرف على ما هو دفين في البيئة لم يظهره التاريخ، أو لم يوضّح، ونقارب ما هو مغيَّب، أو مغيِّب، أو مهمش، أو متنحى، لنألف بيئتنا أكثر، ونتعلم أكثر من

دروس التاريخ، ونستطيع إغناءها في آن. والمقصد واضح في ذلك. (فالتاريخ ليس إلاّ سؤالاً دائماً للأزمنة التي انقضت تثيره مشاكل العصر الحاضر التي تحيط بنا وتحاصرنا، كما يثيره فضولنا، بل وحتى قلقنا وهمومنا)، كما يذهب إلى ذلك «فرنان برودويل»[1]

والمتمعن في حقيقة مرويات كثيرة، تكتسب طابعاً أسطورياً، تتعلق بماضي منطقة شبه الجزيرة العربية، سوف يرى إلى أي مدى، كان التاريخ يتألّف في رحاب بيئة غنية، متنوعة في محاصيلها الزراعية، ومتميزة بقدمها الذي يلامس الفردوس الذي قيل إنه كان (مَوْقعاً)، في البحرين، من خلال (دلمون)، والغنى الطبيعي في اليمن السعيد، والتآلف مع الطبيعة رغم قساوتها، من خلال الرحلات التجارية.

فبَيئة الجزيرة العربية، هي التي هيأت لظهور تاريخ يتجاوز في تجلياته الكبرى حدود المخيلة ذاتها. حيث كل كائن فيها: مادياً، كان أم معنوياً، يؤكد فاعليته في صنع هذا التاريخ العجائبي الذي لا يزال يثير المخيلة تلو الأخرى، وبشكل أخص بعد ظهور النبي محمد(ﷺ): فحبة الرمل، والوادي السحيق، والجبل الناتىء، والواحة الظليلة، والنخلة المتنسكة في البادية، والنجمة المتألقة، رفيقة الرحالة في المنطقة ليلاً، والذئب الأطلس، والجمل الصبور... الخ، عبارة عن (أوركسترا) سمعية بصرية وذوقية وعقلية، أبدعت البيئة في تشكيلها، وحفظها التاريخ للأجيال التالية[2].

---

(١) أنظر كتابه: **البحر المتوسط: المجال والتاريخ**، ترجمة يوسف شلب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٠)، ص ٥.

(٢) يكشف لنا كتاب: أندريه ميكيل، **جغرافية دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**، ج ٢، القسم الثاني منه عن مثل هذه الأوكسترا الهرمونية وقد ترجمه: ابراهيم خوري ونشرته وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٣، ولا غنى عنه لمن تهمه علاقة الإنسان بالبيئة.

والجزيرة العربية تنقسم إلى: تهامة ونجد والحجاز والعروض (وهذه تشمل العروض واليمامة)، واليمن. وهذه المناطق شهدت تحولات مختلفة حضارية: سياسية واجتماعية وثقافية ودينية، وصراعات استمرت فترة زمنية طويلة، وخاصة في العهود الأولى من ظهور الإسلام، وإذا كانت الأوضاع قد استقرت على أكثر من صعيد، فإن القاع التاريخي لهذه الصراعات، وبشكل آخر، فإن ما وراء هذا التاريخ الذي نقرأ عنه، أو نقرأه، في إطاره المدرسي، أو التوجيهي، ثمة تاريخ آخر (واحد على الأقل)، يكشف لنا عن العمق الحضاري للمنطقة، من خلال مستجدات تُغني تاريخ المنطقة والعالم نفسه في آن..

وخاصة عندما نعلم، أو ندرك، ومن خلال دراسات جديدة ورائدة، أن أي منطقة تشهد تحولات مختلفة، تكتسب أبعاداً عالمية، وتؤثر في سير التاريخ العالمي والمحلي كذلك، كمنطقة الجزيرة العربية، تظل محتفظة بأسرار تاريخية، تضنُّ بها، لا تكشفها بسهولة، ومن خلال عملية الحفر الآثاري التاريخي للمنطقة ذاتها، ومن ثم إعادة ترتيب أحداث التاريخ، واستنطاق الأحداث هذه نفسها، لنقارب موضوعنا أكثر..

٢

كيف دوّن
تاريخ الجزيرة العربية؟

كيف تمّ تدوين تاريخ الجزيرة العربية؟

ما نعتقده بداية، هو أن كل من يتمعن في هذا التاريخ، لا بد أن يضع في اعتباره الأمور التالية:

١ ـ طبيعة الصراعات التي شهدتها منطقة الجزيرة العربية. وهي صراعات مسّت القيم والأعراف والتقاليد والأصول العرقية واللغة كذلك. وهذا لا يخفى على كل مطّلع عادي!

٢ ـ الخلفية التاريخية للمنطقة هذه، وخاصة مرحلة ما قبل الإسلام، فهي تشكل مصدراً غنياً، لا يمكن تجاهله، لمن يريد معرفة كيفية تدوين هذا التاريخ، ومن قام بذلك، ووفق أي تصورات!

٣ ـ الإطار الثقافي الذي تميّزت به المنطقة، ومدى تأثير الثقافة في أبعادها الدينية والاجتماعية المختلفة في تشكيل وتوجيه وعي المؤرخ، وكذلك تكوين قيم جرى تأصيلها في هذا الإطار، لأكثر من سبب تاريخي...

ولعل الذي نستطيع قوله بداية، هو أن القرآن، شكّل، ولا زال يشكل المصدر الأهم والأساسي، بالنسبة للمؤرخ الإسلامي، ذاك الذي عايش تحولات الإسلام، وتغيرات أحوال المسلمين، وتبدلات أوضاعهم، نعم، نقول ذلك، عندما نتمعن في طبيعة كتابات هذا المؤرخ قديماً، والذي أتى لاحقاً، بل مؤرخ اليوم نفسه، في توجهه الإسلامي، ذاك الذي يتّخذ من طبيعة تلك الكتابات التاريخية القديمة إطاراً فعلياً لكتاباته.. وربّ معترض يقول، ويتساءل: وهل القرآن هو كتاب جغرافي تاريخي، ليكون كما تزعم؟

الذي نستطيع قوله، فيما نعتقد، هو أن المؤرخ الإسلامي، عندما حاول التحدث في الأمور الجغرافية، ومن ثم ربط الأرضي بالثقافي، كان القرآن، يشكل السلطة المرجعية لمساره الفكري. ويتضح من ذلك، عندما نجد، أو نتلمس في كتاباته تطابقاً في العمق بين ما يذهب إليه، وما يشير إليه القرآن نفسه.

فعلاقته مع الصحراء، والجبل والبادية، وغيرها، عندما يتحدث عن المنطقة تاريخياً، تظهر مسكونة بهاجس النص القرآني، وبفاعلية القرآن ـ أي أنه ينطلق من القرآن، في مروياته عن طبيعة البادية، والمناخ الذي يميّزها، والنباتات التي توجد في المنطقة، والطبيعة النفسية لسكانها، والذي يشكل رهاناً للقرآن النموذجي (المسلم النوعي)... الخ. بل تظهر الجنة في صياغتها القرآنية، صورة مؤثرة جغرافية، متخيلة، لا يمكن التفكير فيها خارج إطار المنطقة الأقرب إلى القساوة منها إلى المرونة.

وليس المسلم النموذجي، سوى المسكون بقسوة الصحراء، بحرارة البادية، المتحمل لخشونة مناخها، وفي الوقت نفسه القادر على مواجهة ما يترتب على هذه الحياة من مسؤوليات يتنطح لها. ومن

هنا كان سعي المؤرخ رسم خريطة جغرافية مؤنسنة، قرآنية، نموذجية، هناك سهم يرتبط بانسان، هو المسلم النموذجي، يتجه إلى الأعلى، والمتمثل في بيئة مقفرة، تروّض النفس، وتدفع ساكنها إلى أن يعدّ العدة لتغيير واقع الحال، والانتقال من حالة شظف العيش: مادياً ومعنوياً، إلى حالة رغد مادية ومعنوية..

وقد كانت البداوة، ولا تزال عند المؤرخ الإسلامي، وفي حافظته وعُزوِفه المفتاح الذي يهيىء المسلم، للدخول في عالم التجربة الروحية، والارتقاء الروحي، وإضفاء مسحة روحانية على البيئة ذاتها..

فالنبي محمد (ﷺ) كان رضيع البادية، بطل الدلالات الحافة بها، من ترويض للنفس، وتعميق لفسحة التأمل، وتنقية اللغة، ورؤية للأبعاد المختلفة، وسفر إلى عالم الروح واللامرئي، في فضاء البيئة اللامحدود!

وقد عبر «ابن خلدون» عن هذه الحالة تمام التعبير بقوله: (وأما أحياء البدو فيذع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم...)[٣].

ويظهر هذا التأكيد على العصبية، في تمركزها البداواتي، من خلال تعريف «ابن هشام» القارىء بالحياة الاجتماعية، في إطارها التاريخي البيئي، قبل ظهور النبي محمد(ﷺ)، عندما يتحدث عن

(٣) أنظر: مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ص ١٠١. وكذلك القسمين التاسع والعاشر من الفصل الثاني الموسوم بـ«في العمران البدوي والأمم الوحشية وما يعرض في ذلك من الأحوال»؛ في: المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

كيفية استلام «قُصي بن كلاب» القريشي، لزمام الأمور في مكة، (قال ابن اسحاق: فولّى قصي البيت أمر مكة، وجمع قومه من منازلهم إلى مكة، وتملك على قومه وأهل مكة فملّكوه...)[٤].

ولا يخرج الدكتور «شوقي ضيف» مؤرخ الأدب العربي، عن هذا التصور. عندما يربط بين قساوة الحياة في البيئة الصحراوية، وشظف العيش، والاستمرار في الجود في وحدة عصبية متميزة (وهذه الحياة القاسية المخوفة هي التي دفعتهم (عرب البادية) إلى الإشادة باحتمال الشدائد والجرأة والجماعة، فإن القبيلة إن لم يكن لها حماة يذودون عنها تخطفتها القبائل من حولها وفنيت فيها...)[٥]

بل يظهر الدكتور «عمر فروخ» أكثر تبنّياً لمفهوم العصبية البداواتي الخلدوني، وتحمساً له. وهو يتحدث عن عرب الشمال الذين تميزوا (كما تذكر كتب الرواة التاريخية) بالعصبية الواضحة. حيث أن (عرب الشمال كانوا أصفى أنساباً. وإذا فرضنا اختلاطهم بمن جاورهم في الشام والعراق، فإن هذا الاختلاط كان بين عرب وعرب، أو بين عرب وساميين، ثم إن الاختلاط بين عرب الشمال وبين الفرس والروم كان أمراً نادراً جداً، أما عرب الجنوب فكان اختلاطهم بالإفريقيين خاصة وبالفرس والهنود بارزاً جداً)[٦].

ولعل هذا التصور العصبي الخلدوني المعروف، هو الذي غربل لغة المؤرخ الإسلامي، وشكّل لديه منظومة مفردات، وجملة تصورات،

(٤) ابن هشام، **السيرة النبوية**، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وغيره (بيروت: منشورات دار الخلود، د. ت.)، القسم الأول، ص ١٢٤.

(٥) شوقي ضيف، **العصر الجاهلي** مصر: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٧٩.

(٦) عمر فروخ، **في تاريخ الجاهلية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ٥٥.

نمت في رحاب (الوعي القرآني المسلم تماماً)، هذا الوعي الذي أدخل بيئة الجزيرة العربية، أكثر من أي منطقة أخرى، لأنها كانت مهد الإسلام، ومسرحه الثقافي والاجتماعي والتاريخي الأساسي، في إطار تلك المنظومة المفرداتية والتصورات، لتكتسب علامة فارقة مميزة بها إسلامياً، كلياً!

وبرجوعنا إلى المصادر التاريخية المتعلقة، نستطيع مقاربة هذه الحقيقة، والتي نؤكد على فاعليتها الثقافية.

ولنتخذ من مكة مثالنا الأساسي في هذا المجال. باعتبارها مقدسة عند المسلمين، وهي مشغولة بالكثير من القيم المثلى والمسكونة بالدلالات الحافة والرموز التي تشغل وعي المسلم.

فالقارىء لتاريخها، وفي إطارها البيئي، يكتشف الرابطة القوية بين تجليها المادي، والطابع الروحاني الذي ميّزها إثر ظهور الإسلام. وقد حاول المؤرخ الإسلامي إضفاء صفة أسطرة على هذا المكان المقدس، المكان الذي هو مركز العالم، انطلاقاً من قداسته. والأسطرة تتماشى وتتجاوب باستمرار مع كل حدث، أو ظاهرة، لافتة للنظر، أو مميزة بقيمة تاريخية بارزة. والمكان هو بيئة، ولكنه تاريخ من خلال الحوادث التي شهدها. فـ«ابن هشام» في مصدره المذكور، يعلمنا بحقيقة هذا المكان المقدس، وكيف كان أمره، ويؤكد حقيقة ما يورده بذكر حديث ينسب إلى النبي محمد(ﷺ) يتعلق برؤيا له (قال ابن اسحق: وحدثني عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه قال: حُدّثت أن رسول الله (ﷺ) قال: رأيت عمرو بن لُحَى يجرّ قصبة في النار، فسألته عمَّن بيني وبينه من الناس، فقال: هلكوا)[7]، وقد كان (ابن

(٧) ابن هشام، السيرة النبوية، ص ٧٦.

لحى) أوّل من غيَّر دين إسماعيل، فنصب الأوثان، وبحر البحيرة، وسيَّب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامي.

لنقرأ كيفية اتمام ذلك، كما يقول: «ابن هشام» (حدثني بعض أهل العلم: إن عمرو بن لحى خرج من مكة إلى الشام في بعض أموره، فلما قدم مآب من أرض البلقاء وبها يومئذٍ العماليق ـ وهم ولد عملاق. ويقال عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح، رآهم يعبدون الأصنام، فقال لهم: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها، فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا، فقال لهم: أفلا تعطونني منها صنماً، فأسير به إلى أرض العرب، فيعبدوه؟ فأعطوه صنماً يقال له هبل، فقدم به مكة، فنصبه وأمر الناس بعبادته وتعظيمه)[8]. كيف هي الطبيعة الفكرية لصياغة الحدث الأسطوري، بخصوص نصب الأصنام في مكة؟

إن المتمعن في المثال المذكور، يلاحظ ما يلي:

١ ـ قطع الشك باليقين. فالحديث المنسوب إلى النبي بخصوص الشخص ناقل الأوثان إلى مكة، يعزز من قيمة، ومن ثم مصداقية الخبر المذكور، ويجعله خبراً يقينياً، لا مجال للشك فيه، خاصة بنية الحديث الرؤيوية.

٢ ـ اعتبار مصدر الأوثان/ الأصنام خارجي، وهذا يعني أن ناقلها هو شخص واحد، هو المذنب والمسؤول عن ذلك.

٣ ـ ربط ناقل الأصنام بالعماليق، الذين بغوا (وقد كانت العماليق بغت في الأرض، فسلط الله عليهم ملوك الأرض

(٨) المصدر نفسه، ص ٧٧.

فأفنتها)[٩]، وهذا يعني وجود علاقة قوية بين عبادة الأصنام، والجزاء المرعب لكل من يتقرب لها ومنها، المؤلف ـ طبعاً ـ لا يهمه ما إذا كان الخبر في صياغته، يثير القارىء أم لا. إنه يطالبه باستيعابه كعبرة.. وهو كذلك يعبر ـ بصدق ـ عن ظرفه التاريخي، عن ثقافته الإسلامية التي يدين لها، ويتحرك في فضائها المعرفي. حيث المركزية هي المهيمنة، ويكون مصدر الخطر دائماً خارجياً. وكأنه يريد إعلامنا بقوله: كل من يسيء إلى جماعته الإسلامية، إنما يكون مخدوعاً، ومدفوعاً تحت سلطة قوى خارجية مدمرة!

وما نريد قوله هنا، هو أن عبادة الأصنام، لا يمكن أن تتم، كما ذهب إلى ذلك المؤلف. إنها تبدأ داخلية، ومن خلال استعداد نفسي: وجداني، وعقلي ثقافي، وهي في جوهرها تعبير عن حاجة، لا يمكن تجاهلها.

فكل ما كان يُعبَد كان يؤكد حاجة الإنسان إليه، مهما كانت طبيعته، وأنّى كان موقعه. والله نفسه لم يُعبَد إلاّ إنطلاقاً من هذا المفهوم. لقد عبده الإنسان، لأنه كان بحاجة إليه، مع وجود اختلاف ـ طبعاً ـ في طبيعة المعبود هنا، والذي يفيدنا هنا، هو ما (روي عن الحسن أنه قال: لم يكن حي من أحياء العرب إلاّ ولهم صنم يعبدونه)[١٠]. ووجود الأصنام بكثرة (٣٦٠ صنماً) كان تعبيراً عن حاجة مادية (مصدر رزق) ومعنوية (الإحساس بالراحة)

---

(٩) أنظر: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، د. ت.)، م٢ ص ٥٢.

(١٠) الأب جرجس داود داود، **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي** (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨١)، ص ٢٨٩.

إثر ذلك[11]. ولكن اللافت للنظر في حديث «ابن هشام» هو إشارته إلى (هبل) والإتيان به إلى مكة. فالسؤال هنا هو: لماذا (هبل) بالذات؟ ومن يكون (هبل) هذا؟

في الهامش الثاني من الصفحة (٨٢) من سيرة «ابن هشام»، نقرأ عن هبل (وكان هبل أعظم أصنام العرب التي في جوف الكعبة وحولها، وكان من عقيق أحمر على صورة إنسان، مكسور اليد اليمنى، أدركته قريش كذلك، فجعلوا له يداً من ذهب، وكان أول من نصبه خزيمة بن مدركة بن اليأس بن مضر...).

ونسأل الآن: كيف يكون (هبل) أعظم أصنام العرب، وهو مُستَقْدَم من الخارج؟ وكذلك ماذا يعني هذا الهامش؟ وهو يحدثنا عن (خزيمة) القريشي، أول من نصبه! أليس هو تعبير عن حاجة داخلية وبيئية كذلك؟

ولكن الذي ينبغي قوله بخصوص (هبل)، هو أنه كان كبير أصنام الكعبة ـ كما ذكرنا ـ (وفي الأصل (بعل)، أو (هبل) والهاء كانت أداة التعريف في العربية الشمالية وظلت على حالها، بينما أُهملت العين بالتخفيف مع مرور الزمن، أما (بعل) في (هبل) فهو اسم إله الخصب في البلاد الكنعانية الشامية المتصلة جغرافياً وتجارياً بمنطقة مكة اتصالاً وثيقاً، وقد كان بعل إلهاً معروفاً ومنتشراً إنتشاراً هائلاً في البلاد الشامية كإلهٍ للخصب، وصاحبتْهُ طقوس جنسية تفشَّت تفشياً عظيماً في مختلف تلك المناطق، وقد كان في الأساطير الأوغاديتية ابناً للإله «إل»)[12] كما يذكر (سيد محمود القمني).

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٧.

(١٢) أنظر كتابه: **الأسطورة والتراث** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٣)، ص ١٢٤.

ما علاقة كل ذلك بموضوعنا؟ ونحن نتحدث عن التاريخ البيئة، كمدخل لموضوعنا الأساسي المذكور بداية!

لنرجىء الجواب الآن. ولكن ما يجب، ويجدر ذكره بداية هنا كذلك، هو أن مؤرخنا الإسلامي يوجه التاريخ، ومن ثم يؤرخ للبيئة وفق مقتضيات الحالة المطلوبة. لقد تجاهل أكثر من حقيقة، ليؤكد الحقيقة المبتغاة: مَثْلنة تاريخه تماماً..

ولنكمل الآن ما بدأنا به. ولنسأل هنا: كيف عرّفنا المؤرخ الإسلامي بـ(مكة)؟. إن ما نريد الوصول إليه، هو أن المؤرخ هنا يؤرخ لمكة الإسلامية، يُمَثْلنها - وهي في حقيقتها العلمية ترتبط بـ(هبل) ارتباط الكل بالجزء!

١ - يذكر صاحب (معجم البلدان) أنه قد قيل في (مكة أقوال كثيرة. سميت مكة لأنها تمكُّ الجبارين، أي تُذهِب نخوتهم، أو لإزدحام الناس بها، من قولهم: قدامتكَّ الفصيل ضرع أمه، إذا امصه مصاً شديداً وقال الشرفي بن القطامي إنما سميت مكة لأن العرب في الجاهلية كانت تقول: لا يتم حجُّنا حتى نأتي مكان الكعبة فنمكُّ فيه أي نصفر نصفير المكاء حول الكعبة، وكانوا يصفرون ويصفقون بأيديهم إذا طافوا بها)، ومن ثم يركز ويشدد على صحة الإزدحام وقد عبّدت الناس فيها...)(١٣) الخ.

واضح هنا أن «ياقوت الحموي» يعرفنا بمكة في سياقها اللغوي دون التاريخي الأسطوري السابق على الإسلام،

---

(١٣) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ط ١٩٧٧)، المجلد الخامس، ص ١٨١.

ويسعى إلى تقديم الكلمة وصفياً، في إطار تجليها الديني الإسلامي الموجّه..

والسؤال الذي نثيره هنا، هو: ما علاقة الصفير والتصفيق بمكة، وهي مكان للعبادة حسب تصور المؤرخ؟

ولماذا ركّز على مفهوم الازدحام بمعناه الديني الإسلامي اللاحق، وليس السابق على ظهور «محمد»(ﷺ)؟

إن تجاهله لحقيقة مفهوم (التصفير والتصفيق)، وكذلك (الازدحام) المرتبط بالتصفير والتصفيق، هو الذي يقربنا من موضوعنا أكثر، من الإله (بعل) أو (هبل)، ومن الفضاء التاريخي الأساسي لمكة..

ولكن ذلك لن يتم، إلاّ بعد أن نتعرف على جملة توضيحات أخرى، تتعلق بـ(مكة)!

٢ ـ ولا يختلف «ابن هشام» عن «ياقوت الحموي»، وهو أقدم من هذا، في هذا التصور ـ ولكنه يقدم لنا ما يعني موضوعنا، وهو أن مكة (سميت بمكة لأنها كانت تبك أعناق الجبابرة إذا أحدثوا فيها شيئاً.

وبكة لغة، هي اسم لبطن، لأنهم يتباكون فيها، أي يزدحمون، كما في هذا القول:

إذا الشريب أخذته أكّه ... فخلّه حتى يبك بكّه

أي فدعْه حتى يبكّ إبله، أي يخليها إلى الماء فتزدحم عليه. وهو موضع البيت والمسجد..)[١٤].

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٤.

المؤرخ هنا ينطلق من البعد القداسوي لمكة. وقدرتها على صدّ أي اعتداء عليها، كما صورتها الروايات التاريخية، ولكن ما يفيدنا هنا، هو العلاقة بين الازدحام والماء في البيت والمسجد.

وهنا نطرح هذا السؤال: ما العلاقة بين (هبل)، و(التصفير والتصفيق) و(الازدحام على الماء)؟

سؤال آخر، يضاف إلى الأسئلة السابقة، ويأتي جوابه بعد استكمالنا لما نريد تكوين صورة واضحة عنه.

٣ ـ في حديثه عن الآلهة، قبل الإسلام، عند العرب، يرى الدكتور «جواد علي» أن السبئيين تعبّدوا الإله (الـمُقَّه)، إلههم الكبير، ويرمز إلى القمر، ويرى من خلال مصادر مختلفة أن (الـمُق) بمعنى (لمع)، وقد تكون كلمة (المقه)، بمعنى (الثاقب) أو (اللامع)، وأن (المقه ثور بعل...) معناها: (المقه ثور رب)... وكنّي عن (المقه) بـ(ثور)، في بعض الكتابات، وقيل إن الثور يراد به هذا الإله (المقه)، أي القمر...[١٥] الخ.

لقد حام المؤرخ المعاصر حول الكلمة، ولكنه لم يدخل إلى عالمها التاريخي القديم، ولم يربط بين (المقه) و(الثور)، و(القمر)، وسعى إلى تفسير كلمة (المقه) بـ(لامع) أو (ثاقب)، من خلاف صفة ترتبط به فقط!

ونسأل هنا كذلك: ما العلاقة بين (المقه) و(القمر) و(الثور) و(مكة)؟

(١٥) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٠)، المجلد السادس، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨.

٤ ـ ويتقارب «شوقي عبد الحكيم» و«القمني» في ربطهما بين (المقه) و(مكة) ـ فالأول يرى أنه من (المقه) جاءت تسمية مكة. كما كني عن الإله القمري (المقه) بثور في اليمن، أي الإله «ثور»[١٦]... لكن الثاني يتتبع معنى كلمة (مكة) ويتوغل في تاريخها الأسطوري. حيث يري أن أصل (مكة) هو (المقه)، فـ(مكة) في تسميتها الحجازية، و(المقه) في تسميتها اليمنية ـ والإله (هبل) هو إله للخصب في مكة ـ وهذا يعني أن (إساف) و(نائلة) قد مارسا الجنس المقدس في الكعبة، ثم مُسخا لاحقاً، في حضرته. وأن (مكة) تعني (رب البيت) في النهاية[١٧]..

ونسأل هنا: أي قرابة تاريخية بيئية بين مكة، والمقه، والماء، وإساف ونائلة؟

لنَصِغ الحكاية التاريخية التي توضح ما نحن بصدده، في إطارها البيئي، ولنحاول بعد ذلك، كيف حاول المؤرخ الإسلامي قلب المعنى داخل الحكاية ذاتها، وتسييد التاريخ الديني والإسلامي، على كل تاريخ آخر:

- حل إسماعيل وأمه هاجر في مكة، وكان قد أصابهما العطش، فأنبع الله لهما زمزم، وأقحط الشجر واليمن، فتغرَّق العماليق وجُرهم في البلاد وَمَن هناك من بقايا عاد ـ ثم تملَّك أناس من جرهم الكعبة.

- وبغى جرهم بمكة، واستحلوا ضلالاً من الحرمة، فظلموا من

(١٦) شوقي عبد الحكيم، **الفولكلور والأساطير العربية** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٣)، ص ١٠١.

(١٧) سيد محمد القمني، المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١٤١.

دخلها من غير أهلها، وأكلوا مال الكعبة الذي يُهدى لها. إلى أن أدى ذلك إلى توحيد القريشيين، وإخراجهم مقهورين مدحورين...

- وإذا أضفنا إلى بغاء وطغيان جرهم فسُوق رجل منهم في الحرم، وكان الرجل يدعى إساف والمرأة نائلة، وكيف مسخهما الله حجرين، وصُيّرا بعد ذلك وثنين وعُبدا تقرباً بهما إلى الله تعالى... الخ تصبح الجريمة اليمنية كبيرة جداً.

- ثم تمّ تجديد حفر زمزم من قبل القريشي «عبد المطلب» (وهي دفْن بين صنمي قريش: إساف ونائلة، عند منحر قريش، وكانت جرهم دفنتها حين ظعنوا من مكة، وهي بئر إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، الذي سقاه الله حين ظمئ وهو صغير، فالتمست له أمه ماء، فلم تجده، فقامت إلى الصفا تدعو الله وتستغيثه لإسماعيل، ثم أتت المروة ففعلت مثل ذلك. وبعث الله تعالى جبريل عليه السلام، فهمز له، بعقبه في الأرض، فظهر الماء، وسمعت أمه أصوات السباع فخافتها عليه، فجاءت تشتد نحوه، فوجدته يفحص بيده عن الماء من تحت خده ويشرب، فجعلته حِسْياً «أي ماء بين الرمل يفور»)[١٨].

نسأل بداية: كيف تعامل المؤرخ الإسلامي القديم مع البيئة السابقة على الإسلام، في إطارها التاريخي؟ ومن ثم: كيف نستطيع التعامل مع منظومته الفكرية المتعلقة بهذه المرحلة؟

(١٨) ابن هشام، السيرة النبوية، ص ١١١. ويمكن قراءة ذلك في مختلف الكتب المؤرخة للفترة السابقة على الإسلام (الطبري ـ المسعودي ـ اليعقوبي... الخ).

لعل الذي يجدر ذكره بداية، هو أن المؤرخ الإسلامي أراد أن يؤرخ للفترة التي سبقت الإسلام، ولبيئتها، عبر التصورات التي صاغها، من خلال ثقافته الإسلامية، وداخل إطار منظومة القيم القرآنية الموجهة تماماً. ونعتبر «ابن اسحق»، وهو مولى (قيس بن مخرمه بن مخرمه بن المطلّب بن عبد مناف) القريشي، والمولود في المدينة، والمتوفى سنة (١٥٠هـ) تقريباً، والذي يعتمد عليه «ابن هشام» كثيراً، وهو واضع السيرة النبوية المشهورة، ثم اعتمد عليه مؤرخون لاحقون عليه، نعتبره النموذج الأول في مجال أشلمة التاريخ، من خلال احتواء البيئة في سياق التطورات الاجتماعية والثقافية فيها، على أرضية تصورات إسلامية وقريشية كذلك. حيث تمارس ذاكرته في سردها لأحداث المنطقة، والمعظّمة للنبي محمد(ﷺ)، وظيفتها، من خلال علاقته مع من كان مولى لهم (وهم القريشيون)، وحاول إظهار العبقرية (المحمدية)، في ربطها بـ(قريش) مباشرة.

فالانتساب الواحد للعرب (قحطانيين وعدنانيين) إلى إسماعيل، لم يمنع من اختلافهم الكلي عن بعضهما بعضاً. ويظهر ذلك واضحاً للقارىء العادي، عندما يشعر بانتهاء دورة الحياة، والجلاء في التاريخ، بالنسبة لليمني، حيث ساهمت البيئة في ذلك، بتعرضها لتحولات عدة: جفاف، خراب سد مأرب، وكأنها انتقمت من اليمني نفسه الذي بطر، إذ اغتنى، ومال إلى كل ما يسيء إلى انسانية الإنسان، في انحلاله الخلقي. وبروز الدور التاريخي الكبير بالنسبة للعربي الشمالي العدناني، والمتجسد في النبي محمد(ﷺ) ودعوته! ولعلنا نكتشف ذلك، من خلال تكثيف المعلومات، وتسلسلها في نقاط محددة:

١ ـ هناك مبدأ الاصطفاء التاريخي البيئي، فإذا كان العرب الجنوبيون القحطانيون سادة حضارة، ونجومها التاريخيين، في فترة سبقت مجيء الإسلام، وهم أخوة العرب الشماليين العدنانيين، إلاّ أن هؤلاء استطاعوا أن يبزّوا أولئك، على الصعد كافة. وذلك بحس إدارتهم لأمورهم. ورضى الله الواحد الأحد عنهم، تأكيد على ذلك.

٢ ـ والنبي محمد(ﷺ) نفسه، كما هو معروف، لم يخف هذه العلاقة التاريخية البيئية، فقد جاء في حديث ينسب إليه (أنا محمد بن عبد الله، بن عبد المطلب، بن هاشم، بن عبد مناف، بن قصي، بن كلاب، بن مرة، بن كعب، بن لؤي، بن فهر، بن مالك، بن النضرة، بن كنانة، بن خزيمة، بن مدركة، بن الياس، بن مضر، بن نزار، بن معد، بن عدنان، وما افترق الناس فرقتين إلاّ جعلني الله في خيرهما، فأخرجت من بين أبوي فلم يصبني شيء، من عهد الجاهلية، وخرجت من نكاح، ولم أخرج من سفاح: من لدن آدم حتى انتهيت إلى أبي وأمي، فأنا خيركم نسباً، وخيركم أبا...)(١٩).

إن هذا الحديث لا يخفي البعد الافتخاري للنسب المحمدي، والقيمة الدونية للآخرين (اليمنيين) بشكل خاص، وقد شكلت الأنساب وعلم الأنساب مساهمة فعالة، لدن الإسلامي: كاتباً عادياً، أو مؤرخاً، في تعزيز حقيقة

(١٩) أنظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الجامع الصغير من حديث البشير النذير**، حققه وضبط غريبه محمد محيي الدين عبد الحميد (د. م.: دار خدمات القرآن، د. ت.)، ج ١، ص ٣٦٢.

الانتساب القبلي، أو الروابط العشائرية، ولإبقاء التمايز بين نسب وآخر، يعبر عن تفاوت قيمي للمنتسبين هؤلاء، رغم أن هذه الأنساب في مجموعها، تعرضت لانتقادات، وشكٌّ فيها، وخاصة عندما تكون شجرة النسب كبيرة، والفاصل الزماني بين المنتسب، ومن ينتسب إليه، له قيمته النَسَبية عميقاً وواسعاً.. وقد (سئل مالك رحمه الله عن الرجل يرفع نسبه إلى آدم فكره ذلك وقال: من أين يعلم ذلك؟ فقيل له: فإلى إسماعيل، فأنكر ذلك وقال: ومن يخبره به؟)[٢٠].

٣ ـ وإذا أدركنا المآسي التي عاشها اليمنيون، بعد حالة رفاهية تميزوا بها، والعقاب البيئي ـ إن جاز التعبير ـ والإلهي الذي تعرضوا له، ثم غياب أو أفول نجمهم التاريخي، ودونية دورهم التاريخي لاحقاً. كما كتب عنه المؤرخ الإسلامي، أو كما عرّفتنا به المدونات الإسلامية التاريخية، فإن الحدث يصبح أكثر كارثية..

٤ ـ ولعل أكثر هذه الحوادث كارثية، وفظاعة، وتعرضاً للذم البشري، والتأثيم والتجريم الإلهيين، وكما تحدث عن ذلك المؤرخ الإسلامي هو انحراف (جرهم) الذين كانوا سادة مكة والكعبة، قبل (قصي بن كلاب) القريشي، وطغيانهم، وكفر (عمرو بن لحي) الجرهمي، وارتكاب الفسق والفجور من قبل (إساف) و(نائلة) الجرهميين، في الكعبة ذاتها... الخ، هي التي توضح لنا، كيف أن هناك اصطفاء إلهياً للأخيار، وعقوبة للأشراف!

(٢٠) نقلاً عن: أحمد أمين، **فجر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص ٥.

تُرى ما الذي نستطيع استخلاصه من عقلية أرخنة إسلامية، بمثل هذا الإخراج للأحداث، وتداخلاتها؟

إن المتمعن في كيفية صياغة الأحداث التاريخية: بداية ونهاية، وما يترتب عليها من نتائج وعِبَر. والتاريخ في كل أحداثه هو عبرة، وأداة تفهيم وتوعية، وتهديد ووعيد في الوقت نفسه، خاصة إذا كانت أحداثه فظائعية، لا بد أن يكتشف، وبسهولة، الدور الذي أسنده المؤرخ الإسلامي لنفسه، وخاصة عندما يؤرخ لحدث، عبّر ويعبّر عن حالة صراع بين أكثر من طرف (بين طرفين على الأقل)، ولا يخفي تشيعه لأحد الأطراف إنه دور متقن، وإلاّ لما استطاع البقاء في التاريخ. والمؤرخ الإسلامي، خاصة في تأريخه للمرحلة السابقة على الإسلام، ينطلق من مواقف قيمية، تبرز لا عقلانيتها، ويرى أن ما حصل كان عبارة عن خاتمة منطقية لما ليس، ولم يعد منطقياً.

فالهزيمة كانت بيئية، وبشرية، وقيمية بالتالي، والتدخل الإلهي يضفي على النتيجة تلك مصداقية لا يُطعن فيها. وهناك مروية يذكرها «ابن اسحاق» في السيرة النبوية، تشكل عنصراً داعماً للاصطفاء التاريخي الإلهي، المتعلق بحالة الكفاءة التي تميزت بها قريش، واشتهر بها «عبد الله بن عبد المطلب» والد النبي محمد(ﷺ) لاحقاً. فقد قال متحدثاً عن امرأة تعرضت لنكاح (عبد الله) ويده في يد (عبد المطلب) (فمر به ـ فيما يزعمون ـ على امرأة من بني أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مهرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر، وهي أخت ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، وهي عند الكعبة، فقالت حين نظرت إلى وجهه: أين تذهب يا عبد الله؟ قال: مع أبي، قالت: لك مثل الإبل

التي نُحِرت عنك، وقّع عليَّ الآن، قال: أنا مع أبي، ولا أستطيع خلافه، ولا فراقه...)[21].

عمَّ تفصح هذه المروية؟

إنها تشكل انعطافاً تاريخياً في إطار الوعي الأخلاقي الطهراني، وهي تمثل حالة تضاد كلية مع المروية المتعلقة بـ(إساف ونائلة) اليمنيين اللذين فسقا في الكعبة. وكأن هذه المروية تعبر عن حالة امتحان نفسية لوالد «محمد» المستقبلي. فهو إذا رفض المرأة التي عرضت نفسها عليه، إنما كان يعبر عن رفضه لما كان يمارس من سلوكيات جنسية تماماً، ويؤكد تعاليه على ما هو شهوي، وجدارته بدخول التاريخ من بابه العريض.

والمخيلة التي يمتلكها المؤرخ الإسلامي، لا تتوانى عن إبراز حدث كهذا، لأنه يشكل البداية، وكل بداية لتاريخ فاعل ومؤثر، لا بد أن تتأسطر، لتثبت في حافظة الأجيال، وتشكل عبرة في إطار ترويض النفس، فالذي يذكر عن المرأة تلك، هو أنها كانت «رقية بنت نوفل» ـ ويظهر أنها أخت ورقة بن نوفل الحنيفي، والذي كان له تأثير واضح في حياة محمد(ﷺ)، وهو ابن عم (خديجة) زوجته الأولى ـ وتكنى (رقية) بـ(أم قتال). ويقال إن عبد الله قال حين ذاك:

أما الحرام فالحمام دونه	والحل لا حلٌّ فأستبينه
فكيف بالأمر الذي تبغينه	يحمي الكريم عرضه ودينه

كما يقال: إن المرأة التي مرّ عليها عبد الله مع أبيه اسمها فاطمة

(٢١) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ص ١٥٦.

بنت مر، وكانت من أجمل النساء وأعفهن، وكانت قرأت نور النبوة في وجهه، فدعته إلى نكاحها فأبى، فلما أبى قالت أبياتاً منها:

إني رأيت مخيلة نشأت ... فتلألأت بحناتم القطر

لله ما زهرية سلبت ... منك الذي استلبت وما تدري[٢٢]

إن أبسط ما يمكن تلمسه في مثل هذا المشهد التقابلي، هو الربط بين «عبد الله» وبين امرأة ذات حسب ونسب في الحالة الأولى، وبينه وبين امرأة ذات جمال صارخ مثير عفيفة، انجذبت إليه، في الحالة الثانية. وفي الحالتين، يحاول المؤرخ التصعيد بأهمية الحدث. ولا نستبعد العنصر التقويلي في الكثير من المرويات التي من هذا النوع، حيث يتأسطر الحدث. وحيث يعتقد المؤرخ أن كل ما يذكره مباح. لماذا؟ لأنه هو نفسه ـ بشكل ما، ومهما كان هناك ضبط لفاعلية المشاعر والهوى ـ مأخوذ بمناخ الحدث، أوليس النبي محمد(ﷺ) هو الذي ملأ الدنيا وشغل الناس؟ إذاً لماذا لا يكون الحدث هكذا!!!؟

والآن لنحاول التمعين في (مكة) كتاريخ، وكمعنى، وكتصور مغاير في الإطار الديني القرآني!

إذا كانت (مكة) في اسمها، ومن حيث البناء الثقافي، ذات نسب يمني، وأنها تقابل (المقه) إله القمر عند اليمنيين، فلماذا لا تكون (مكة) دالة على معنى ألوهي، خاصة وأنها مقدسة؟ لماذا لا تكون (رب البيت)؟

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

وإذا كانت الثقافة الأكثر بروزاً، بكل ما تتضمنه من تصورات وأفكار، تؤثر في الأقل حضوراً معنوياً، فلماذا لا تكون مكة، هي نفسها صورة مقابلة لمعتقدات وشعائر طقوسية يمنية كالحج والخصوبة وغيرها؟

وإن كانت هذه الصورة معدّلة، إذا أدركنا أن الذين حضّروها هم يمنيون! حيث نقرأ في كتاب «د. جواد علي»، حول ذلك (ويذكر أهل الأخبار أن الكعبة كانت معروفة عند العرب خارج الحجاز كذلك، وأنهم كانوا يحجون إليها ويقدسونها ويقسمون بها)، وكذلك (ومن محجات الجاهليين، بيت الصنم (ذو الخلصة)، ذكر أنه كان بتبالة، وكان يُسمى بـ(الكعبة اليمانية)، تمييزاً له عن الكعبة التي عرفت بـ(الكعبة الشامية)، وذكر أنه نفسه عرف بـ(الكعبة الشامية)، كما دعي بـ(كعبة اليمامة)... الخ[٢٣]).

وما يعزز ما نذهب إليه، حول علاقة الجنس بما هو مقدس، وأن (هبل) إله الخصب، هو الذي كان يشهد ذلك، وجود البغاء المقدس في أنحاء متطرقة من العالم القديم. فالجنس بما يتضمنه من قوة استيلاد، ومن طبيعة إنتاجية تضاهي الطبيعة، عبر حركة يتهيأ لها الجسد كله، أعطي مكانة كبيرة، وعبر طقوس متنوعة، انطلاقاً من هذه المكانة، ومن خلال علاقات جماعية، جسّدت قيماً مثلى، ولو لم يكن الوضع كذلك، لما كان هناك آلهة للخصوبة الجنسية (فالبغاء المقدس هو ممارسة الجنس بين أطراف لا يجمعهم رابط شخصي، ولا تحركهم دوافع محددة تتعلق بالتوق الفردي لشخص

(٢٣) راجع: علي. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المجلد السادس، ص ٤٢٩، ٤٤٥.

بعينه، أو تتعلق بالإنجاب وتكوين الأسرة، هو ممارسة جنسية مكرسة لمنبع الطاقة الكونية مستسلمة له، منفعلة به، ذائبة فيه... الخ)..

ألم تكن (عشتار: عيش الأرض، قوتها، فعل الإبداع المقابل للخصوبة الأرضية) هي البغي المقدسة؟ وهي التي كانت تقول عن نفسها بأنها (العاهرة الحنون)! وماذا نقول عن (العزى) الإلهة العربية القديمة؟

وطقوس (سيبيل وديمترودیوتیسیوس)، و(النحلة الحشيشية)، ونشأت هذه في العالم الإسلامي، وفي إيران، وطقوس الديانة السرية التي عرفت في أوروبا الوسطى بـ(عبادة الشيطان)[٢٤]؟ الخ.

في البغاء المقدس، أو في طقوس الجنس الجماعي، كان هناك ثمة تحرر للجسد من كل روابطه الفردية، اختراق لكل حالة فردية، الأجساد كلها - في طقوس الجنس الجماعي - كانت تنصهر في مشهد جنسي موحد، كفعل الطبيعة تماماً، هذه الطقوسية الجماعية، تطورت، ثم ارتبطت بأسماء فردية عبدت، وتأرخت في الذاكرة الجمعية، كما في حال (إساف ونائلة)، وارتبط اسماهما بجبلين، لا زالا يُقدَّسان لدى المسلمين (اساف مع الصفا) و(نائلة مع مروة)، أليس لذلك أهمية طقوسية جماعية جنسية، مؤرخة في حياة الشعوب؟

وإذا تعرفنا لغوياً على (إساف) فسوف نرى أنها من (أسف)، اي حزن وسخط، وتأسف عليه: تلهف.. وهذا يعني أن كلمة

(٢٤) أنظر: فراس سواح، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة (نيقوسيا: سومر، ١٩٨٥)، ص ١٧٧ وما بعدها.

(إساف) تجمع بين الشوق والحزن والسخط معاً. بظهور الحزن والسخط في حالة الفراق، والتلهف، من خلال الاشتياق إلى المحبوب، أما (نائلة) فهي من النيل والنوال. فـ(نال): أي أخذ، والنائل: العطاء[٢٥] ـ وهذا يعني أن (نائلة) تجمع بين علاقتين متكاملتين، هما الأخذ والعطاء ـ أوليس الجنس هو أخذ وعطاء، تلهف واشتياق؟

وكيف نفسر ونعلل ارتباط (آدم) «وهو أبو البشرية» بـ(الصفا)، و(حواء) «وهي أم البشرية» بـ(مروة)؟ ثم كان اللقاء في (عرفات)، أي كان الجماع الجنسي هناك! أليس هذا تعبيراً عن التواصل التاريخي، وعن ارتباط السابق باللاحق، ولكي يثبت ذلك في الذاكرة الجمعية، ويتملك القدرة على الاستمرار[٢٦]

ولعلنا في محاولتنا الجمع بين التصفير والتصفيق والدوران حول الكعبة، ومن ثم إجراء طقوس العبادة، وشرب ماء زمزم، نقارب موضوعنا أكثر، فاللغة تساعدنا في ذلك، إضافة إلى الحركات التي تؤدّى في الواقع!

فبخصوص البحث عن الماء، يسهل علينا القول إن الماء هو أصل الموجودات. ألم يجعل الله من الماء كل شيء حي؟ والماء هو أصل الحياة والمغذّي لها، فكل شيء قبله عدم، وبعده خضرة وخصوبة وعطاء. وكما يقول أحدهم (يلعب الماء وموتيفاته الدور الجوهري الأول في مجمل أساطير وفولكلور بلداننا العربية، بلا استثناء، سواء

(٢٥) أنظر مثلاً: الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (بيروت: دار الجيل، د. ت.)، المجلدين الثالث والرابع.

(٢٦) أنظر حول ذلك: القمني، المصدر نفسه، وكتابنا **الجنس في القرآن** (بيروت: دار رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٤)، ص ٦٩ وما بعد.

حين يكثر ويفيض في أماكن ـ دالات أو دلتات ـ الأنهار في مصر والعراق، ومنه تتولد الطوفانات، من بابلية لآشورية، جاءت بها النصوص المبكرة لملحمة جلجامش ـ أنظر جلجامش، وكذا طوفان الآلهة الغاضبة رَع، وسخمت، أو طوفان نوح... والماء ـ مهبط عرش جميع الآلهة السامية، خاصة إيل ـ أو كبير الآلهة كرونس ـ القاسم المشترك الأعظم لكل آلهة الشعوب السامية، وكان عرشه على الماء، وصنوه المتوحد به إبراهيم الخليل... الخ[٢٧]).

بل يستحضر الماء: المنى والمنية. فالماء هو أصل الحياة، وفي الحياة تكون المنى وتتحقق، وبدونها تكون المنية (الموت. بل (المني) هو نفسه ماء، ولكنه ماء الحياة الإخصابي وفي اللغة الكردية تشير عبارة (ماء الرجل) إلى (المني) مباشرة! وهذا يعني أن عملية الحصول على الماء، تسبقها حركات، شكلت طقوساً لتعظيم الحدث، فله قيمته الكبرى. والتصفير والتصفيق هما تعبير عن استعداد الجسد (في حضوره الجماعي) للعطاء، بل للأخذ والعطاء، ويكون الماء هو القاسم المشترك. فالإنسان يشرب الماء، ليعطي ماء من نوع آخر، هو ماء الجسد المخصب. ولا بد أن يكون لكل ذلك تنظيم، مكان مقدس يجتمع فيه الناس من أجل ذلك. وإذا كانت الكعبة هي مركز العالم، فالجنس هو أصل الجسد تماماً!

بل نجد في علاقة (إسماعيل) مع أمه (هاجر) وبحثهما عن الماء، تعبيراً عن علاقة جنسية مختلفة، إذ لا نستبعد وجود حالة أو ريبية يعيشها إسماعيل تجاه أبيه الذي تزوج اثنتين، وكانت أمه الثانية والأقل قيمة.

(٢٧) شوقي عبد الحكيم، **موسوعة الفولكلور والأساطير العربية** (بيروت: دار العودة، ١٩٨٢)، ط ١، ص ٦٠١.

وليس اكتشاف الماء، طلبه، ونيله، سوى استمرار لهذه العلاقة، فعطشه ـ خاصة ـ هو حاجته إلى أنثى. إنه عطش جسدي، وجنسي كذلك. ولكي يستمر في الوجود، يكون له نسله، باسمه..

وربما كانت الزمزمة هي ذاتها تعبير عن طقوس جنسية جماعية، حيث تصدر أصوات متناغمة من الأجساد المشاركة في هذه الطقوس، لتؤكد تلاحمها مع الطبيعة، واتحادها بالإله المقدس (إله الخصب) هنا!

لكن ماذا عن تحويل (إساف) و(نائلة) إلى حجرين، واعتبارهما رمزاً، ومحل رجم مستمر لاحقاً؟

من المؤكد أن أي تحويل في التاريخ، وتحول فيه، وخاصة إذا كان انعطافاً ملحوظاً، لا يمكن له أن يتم دون حدث جلل، حدث يؤرخ له في ذاكرة البشرية. ويدخل في ذلك عنصر التضحية (كبش الفداء) تماماً! ولولا (إساف) و(نائلة)، لما كان هناك (آدم) و(حواء)، لقد أزيح (إساف) و(نائلة) بعد تدنيسهما، ليحل محلهما (آدم) و(حواء) طاهرين.

العلاقة هنا قائمة على تضاد. إذ لو لم يجر تدنيسهما، لما كان هناك مبرر، أو إمكانية لإزاحتهما. ولما كان هناك شرعية معينة، مقبولة أخلاقياً لوجود (آدم) و(حواء)، هكذا يمارس التعليل الأخلاقي التاريخي وظيفته. من جهة أخرى تكمن أهمية (آدم) و(حواء) ككائنين، عرفا بعضهما بعضاً، أي مارسا سلوكاً جنسياً، من خلال (إساف) و(نائلة). فكل رجم لهذين، هو في الوقت نفسه تأكيد على أهمية (آدم) و(حواء).

فالتضحية، هي التي تحرر التاريخ من بعض ما يسمى بالثوابت: معتقدات أو قيماً، أو عادات مختلفة. وهي التي تشكل ضريبة حضارية للانتقال من وضع اجتماعي وثقافي لآخر أو لاكتساب صفات عديدة ومن هنا يمكن القول: (إن قتل الأضحية عمل جرمي لأنها مقدسة... ولكن الأضحية لن تصبح مقدسة إذا لم تقتل)، وفي الوقت نفسه (لو نشأت قطيعة كبرى بين الضحية والجماعة، لما عادت التضحية «ناقلاً جيداً» بالمعنى الذي يكون عليه معدن ما ناقلاً جيداً للكهرباء...)[٢٨]، كما يقول (رينيه جيرار).

بمعنى أن قتل (أساف) و(نائلة) أو رجمهما، هو جريمة، فقد كانا مقدسين، ولكن القتل أو الرجم هو الذي يضفي عليهما صفة القداسة، لأخذ العبر. وبالمقابل فالمتواصل مع هذه العملية (الرجم المستمر لهما)، هو الذي يجعلهما مقدسين، فكأنه هو نفسه يمارس سلوك القتل، ويؤكد قداستهما، ويتذكر دورهما في التغيير.. وليس المسخ سوى فعل ألوهي، لاضفاء صفة القداسة على الموضوع، الذي يُرتبط به، وجدانياً وجماعياً! عدا عن ذلك، فإن المسخ هو فاعلية ألوهية تاريخية موجهة، وهي فاعلية خارقة، والبشر إذ يتواصلون مع الضحية، إنما يحاولون تجنيب أنفسهم الممسوخية، وليظلوا في حالة صحو عقلية لاحقاً!

والله هو نفسه مشارك في هذه الطقوسية الجماعية. ولكنه في حالة التحول التاريخية الكاملة، لم يعد المحدود القدرة فـ(هبل) التاريخي، والشاهد على الجنس الجماعي، وحامي البشر، ورمز الخصوبة، حلّ

(٢٨) أنظر كتابه: **العنف والمقدس**، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٢)، ط ١، ص ١٥، و٥٧.

محله (الله) الذي ارتقى إلى السماء، ليكون الموجّه للتاريخ والبشر، من خلال العبر المستقاة من سير الأقدمين. ولو لم يكن الوضع كذلك، لما كان هناك ما يؤثر في ذاكرة البشر الجماعية، واقتناع بجدية (آدم) و(حواء)، وإحلال الزواج الفردي محل الجماعي، الذي يعبر بدوره عن مرحلة انتقال من وضع تاريخي وثقافي لآخر، لأن الضرورة استوجبت ذلك.

أوَليس إله القمر (المتعة) المقترن بـ(الثور)، حلّت محله الشمس «إلات»، ثم تحول إله القمر إلى بيئة أخرى عذراء، ناسبها هذا التحول؟ أي انتقال (المقه) إله القمر اليمني إلى الكعبة، ليكون (رب البيت).

وهو من جهة أخرى انتقال من مجتمع رعوي، متنقل، للقمر في حياته قيمة كبرى، إلى مجتمع زراعي، تكون فيه الحاجة إلى الشمس أكثر من القمر، دون أن ينسى كمرحلة أولى، وللثور كذلك، في مجال الفلاحة، والذي يرتبط بالقوة والإخصاب في اليمن، ويكون المجتمع الرعوي المكي هو الأكثر تقبلاً لإله (القمر)، في اقترانه بـ(العزى) الإلهة الأنثى!!!

والمؤرخ الإسلامي إذ يتناول الموضوع من خلال مفاهيم: البغاء والطغيان والفسق والمسخ... الخ، فإنما ينطلق من الفضاء التصوري والتعبيري الظاهري للقرآن. أما في الجانب الآخر، فإن فهم الظاهرة/ الحدث، يجعل ما جرى معقولاً. إنه فارق كبير بين ما هو ديني وأسطوري. و(الأسطورة تعبر عن حدث ما أو تشرحه، وهو حدث لا يمكننا أن نفهمه من دونها. فالأسطورة تعطي بعض الطمأنينة أمام تلك الأحداث الغريبة فتسمح للمرء أن يعتاد عليها

بتقريبها إليه وإلى وسائله المعرفية)[٢٩]. والدين ينقلنا من المقدمات إلى النتائج مباشرة أو يواجهنا بالنتيجة، ثم يذكر السبب الذي أدى إلى ذلك. فالمسوخية حالة تحول غير معقولة من وضع بيولوجي حيوي، إلى وضع مادي جامد. ولكن التأريخ للحدث في فضاء الديني، هو الذي يؤكد ذلك، في تعريفه لما جرى.

إن الديني يضع المرء في إطار المفاجىء، والعجائبي، والطفرانية ليكون أكثر يقظة من ناحية، وأكثر وعياً لماضيه، ماضي سير الأولين، والحكم المستخلصة منه، وليكون النموذج الأسمى من ناحية أخرى!

(٢٩) نائلة الفاروقي، «العلم والأسطورة،» في مجلة: **الفكر العربي المعاصر**، العدد ١٣ (١٩٨١)، ص ٧٣.

٣

علاقة المؤرخ الإسلامي بالمؤثرات البيئية والثقافية

إلى أي مدى كان تجاوب المؤرخ الإسلامي مع المؤثرات البيئية والثقافية، وكتابته عنها؟

كما رأينا سابقاً، فإن المؤرخ الإسلامي، يتحرك في فضاء النص القرآني، والظاهري منه على أكثر من صعيد. حيث تظهر حركة التاريخ مرتبطة بموقع الإسلام ومركزه ورسوله معاً، وحيث تظل الأشياء الأخرى: الكائنات أو الموجودات، والبشر أنفسهم وحتى معتقداتهم وتصوراتهم متحركة بما يخدم الموقع المذكور!

والمؤرخ الإسلامي إذ يلجأ إلى ذلك، فإنما يعبر عن تماهيه مع ما يفهمه من النص القرآني الذي يركز على عدة أمور:

١ ـ إن الله خلق الناس ليعبدوه.

٢ ـ إن مركز العالم هو مكة، ومن خلال الإسلام نفسه.

٣ ـ إن أفضل البشر هو نبي الإسلام، وهو مبعوث للعالمين دون استثناء.

٤ ـ إن حركة التاريخ هي تمركزية. فالماضي السابق على الإسلام

يجد معناه في الإسلام: موقعاً ورسالة، والتاريخ اللاحق على الإسلام، ليس له معنى، ما دام اكتمل من خلال الإسلام، فليس له إلاّ أن يعود إليه باستمرار، وفي ضوء ذلك نجد المؤرخ الإسلامي يتعامل رؤية وثقافة مع المؤشرات البيئية والثقافية.

فـ«ابن هشام» في سيرته، يستهل كتابه بذكر نسب الرسول (من محمد إلى آدم) وهو لم يفعل ذلك، إلاّ ليعبر عن هذه العقلية القرآنية التي توجهه: سلوكاً وعقلاً، حيث يتم وضع كل شيء لتأكيد هذا التسلسل النسبي، وهو من بين جملة اخبارياته، لا ينسى أهمية الاصطفاء الألوهي، عندما يبرز لنا بغي جرهم، وطردهم من مكة، نتيجة فعلهم السيئ، ودفاع قريش عن مكة، وقدسية مكة التي لا تقبل ظلماً، وتجديد حفر (زمزم) بعد الرؤيا التي أريها عبد المطلب، ومحاولة ذبح عبد المطلب ابنه عبد الله والد (النبي)، وتدخل قريش في ذلك، والكاهنة الحجازية، ومنعه عن تنفيذ ذلك، ورفض عبد الله المرأة التي عرضت نفسها عليه... الخ، فكل هذه الحوادث يقدمها لنا، ليعزز من مصداقية أخبارياته، وفاعلية المشيئة الإلهية في ذلك. بل لا ينسى المؤرخ الإسلامي أن يشير إلى المميزات البيئية التي يتمتع بها الجوار، خارج حدود مكة (مهد الإسلام والرسول)، وهي جغرافية وتاريخية، مقابل البيئة القاحلة القاسية لمكة، وكأنه يريد أن يقول مباشرة: لقد هلك الآخرون لأنهم بطروا، أو أولئك الذين عاقبهم الله (كقوم عاد وثمود وغيرهم)، ولأنهم لم يستطيعوا الحفاظ على النعمة الإلهية، بينما الذين سكنوا مكة، فقد صبروا، وتحملوا بيئتها القاسية، ومن خلال هذا الصبر، نجحوا في الاختبار (الإلهي)، فكانت نعمة

الرسول والنبي، وشرف الموقع والمنبت الإنساني، فكل ما قيل في مكة، بداية، ينفر الإنسان منها، فهي (التي تقع في واد جديب غير ذي زرع، وفي منطقة جافة قارية المناخ حارة جداً في الصيف، إذ تشرف عليها جبال جرد تزيد في قساوة مناخها. ومع أن أمطارها قليلة، قد تمر سنة أو سنتان أو ثلاث لا تهطل عليها قطرة من المطر، فإنها حينما تهطل ـ وكثيراً ما يحدث ذلك فجأة ـ تكون من الغزارة والقوة بحيث تشكل سيولاً تنحدر في الشعاب والوديان وتهدد الكعبة أحياناً، بل قد تغمر جوانبها لأيام عديدة وتترك في إثرها ركاماً من الطين والحصى)[٣٠].

بل إن النتيجة التي يصل إليها كل من يقرأ ما كتبه المؤرخ الإسلامي، يلاحظ وجود عقلية مسبقة الصنع لديه، وعلى أكثر من صعيد. هي عقلية تمْركز المكان يُفهم الرسول من خلاله، وتطهرن (من الطهرانية) هذا المكان، انطلاقاً من الدعوة التي دعا إليها وقام بها (الدعوة الإسلامية)، وتضفي عليه بُعداً جهادياً متأصلاً بيئياً مادياً وتاريخياً، انطلاقاً من أن مكة هي الأرض الحرام، وتصد كل عدوان خارجي، كما في صد جيش (أبرهة)، وما لحق به من إهانة وعار وخيبة أمل، وتلعن كل آثم ومفسق فيها. وهي التي تشكل البوابة الكبرى للفردوس الموعود. بل تظهر الجنة، بكل أوصافها المغرية، وعوالمها المثيرة: المادية والمعنوية: الوجه الآخر، والنقيض تماماً لمكة القاحلة الجرداء. حيث البيئة ذاتها تشكل عنصراً داعماً للتاريخ في مساره الاصطفائي والألوهي في آن، وأن كل الدعوات الأخرى، كانت خارجية، وقد هددتها، ولم تنجح: دعوات وثنية،

(٣٠) نقلاً عن كتاب توفيق برو، **تاريخ العرب القديم** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤)، ط ١، ص ١٦٥.

وممثلة بيهود ونصارى، لم يقبلوا بوجود دين آخر، ذكر في كتابهم (وهذا يعني رفضهم للأمر الإلهي نفسه، ولأنبيائه الذين بشروا بولادة نبي، هو خاتم الأنبياء)، ولكن الإسلام انتشر في جهات الأرض الأربع، وأن قريش (اللقاح) أي لم تتعرض لاستعمار أو سيطرة أحد، هي التي كان منها وفيها بشير العالمين ونذيرهم النبي محمد(ﷺ)... الخ.

ولعلنا في قراءتنا لما أورده «المسعودي» في (مروجه) حول العلاقة بين البيئة وسكانها، من خلال إيراد حكاية موجهة تاريخياً، ومن منظور القدوة الحسنة، والتأكيد على جدارة المكان بحمل اللقب الطهراني في التاريخ، نكتشف مثل هذا الجانب. حيث يتحدث عن تأثير البيئة الطبيعية في الأبدان والأذهان..

وتظهر الأماكن المختلفة التي يذكرها محمولة بأكثر من سمة سلبية، انطلاقاً من التأثير البيئي، ويظل الحجاز استثناء، ومكة من مدنه (وأما الحجاز فحاجز بين الشام واليمن والتهائم، هواؤه حرور، وليله بهور، ينحف الأجسام، ويُجَفف الأدمغة، ويشجع القلوب، ويبسط الهمم، ويبعث على الأمن) بل إن حديثه عن أمصار المنطقة، وما تتميز به من أوصاف وطباع يعمق هذا الاتجاه، حيث يظهر الحجاز كذلك استثناء (فقال الفقر: وأنا لاحق بالحجاز، فقالت القناعة: وأنا معك، فقال الشقاء: وأنا لاحق بالبوادي، فقالت الصحة: وأنا معك)[٣١]... الخ.

فالمؤرخ هنا لا يصف هذه الأمصار والبيئات، إنما يعبر عنها. وهذا

(٣١) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المجلد الثاني، ص ٦٢، و٦٥.

التعبير نابع ـ بالدرجة الأولى ـ عن البؤرة الثقافية والسلوكية التي تنصهر فيها شخصيته، وتصاغ أفكاره، ويتجلى نزوعه المذهبي! هكذا تكتسب الأحداث التي شهدتها قيماً موظفة لصالح السائد ثقافياً، وبما يعزز من حقيقة غائيّة التاريخ..

وتعبر البنية الفكرية للأحداث، وميكانيزميتها، عن آلية عمل تُراعى بدقة. تفصح عن مركزيتها وقدسيتها في آن..

ولا يتم كل ذلك إلاّ على أرضية، تتجمهر عليها أفكار، وتتلاقى قيم مختلفة، وتبرز مستجدات متضادة، وتجري صراعات شتى، ولكن ضمن إطار ثنائية الجذب والنبذ، الجمع والاصطفاء، التبديد والتوحيد.

فمختلف الحوادث التي شهدتها المنطقة يذكرها المؤرخ الإسلامي، وهي تتسلسل عنده، ولكن يُستبعد فيها ومنها كل ما هو مرفوض، ومعتَبر لا عقلانياً، وجرى تشخيصه سلبياً، واعتباره آثماً، وتوصيفه موبوءاً... الخ، ليُعلى من قيمة الحدث الإسلامي كدعوة، مقابل دعوات أخرى ذكرناها، ويتم تعزيز الحضور الشخصي الخارق للنبي محمد(ﷺ)، واعتباره أفضل البشر، وأقدرهم في مواجهة أعدائه، أو الذين اعتبروا أعداءه، وهم ـ طبعاً ـ أعداء الإسلام، من الأديان الأخرى، ومن الذين ادّعوا النبوة. هكذا تنشغل ذاكرة المؤرخ الإسلامي بالحدث العالمي..

ولعلنا في قراءتنا لما كتب عن شخصيتين (كما ذكرنا في مقدمة الكتاب)، شغلتا المؤرخ الإسلامي كثيراً، هما «مسيلمة» المنعوت بـ(الكذاب)، و«عبد الله بن سبأ»، نقارب هذا النزوع في التأليف التاريخي... فهو إذ يكتب ضمن إطار هذه الاصطفائية، فلكي يؤرخ لها، ويعلن عن شخصه: كاتباً اصطفائياً يرضى الله عنه!

III

مسيلمة الكذاب:
أكثر من شخصية
في شخص واحد

١

عن مؤرخ العجائب

■ (ولست أزعم أني من العلماء، ولست أتمدّح بأني أحب أن أتعرض للأذى. وربما كان من الحب أني أحب الحياة الهادئة المطمئنة، وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة، ورضا. ولكني مع ذلك أحب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أعلن إلى الناس ما انتهى إليه بعد البحث والتفكير، ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم عليّ حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون)(*)

إذا كانت شخصية «مسيلمة» المعروفة في التاريخ العربي ـ الإسلامي بـ«مسيلمة الكذاب»، هي من بين أهم الشخصيات، وربما أكثرها تميزاً بالسفاهة، وتعرضاً للعنات، وللهزء والسخرية، ومحل ذم باستمرار، وخاصة بين الطبقات الشعبية المسلمة، حيث اقترنت بالعصيان والجحود والعنجهية والخبث والتضليل والنفاق... الخ، وهي من الشخصيات المنبوذة، بل ربما الأكثر نبذاً في التاريخ المذكور، فإن المتمعن في حقيقتها، من خلال ما يروى عنها، وكتب فيها، لا بد أن يصل إلى نتيجة

(*) طه حسين، في **الأدب الجاهلي**، ط ١١، ص ١٦٥ .

هي أنها إذا كانت قد خرجت من دائرة الصالحين من الصحابة والشهرة المحمودة، فإنها دخلت التاريخ الآخر من أوسع أبوابه، بل تجاوزت في شهرتها، شهرة الكثيرين من الشخصيات المساهمة في نشر الإسلام، ورفع رايته، والذود عن حياضه.

وهي من خلال ما تعرف به من الصفات التي مُيّزت بها، أو قدّمت بها، والأقوال التي نسبت إليها، أصبحت أشهر من أن تعرف، بل تجاوزت حدود كل التعريفات، لأن المواصفات التي اعتبرت علامات (وليست علامة) فارقة لها، جعلها هكذا، وارتقت إلى مستوى النجومية، بل أمست مرهوبة الجانب، مثيرة، ومحل تقدير وإعجاب على أكثر من صعيد، كون ما قيل فيها وعنها، يندر وجوده في شخصية أخرى تاريخية في الإسلام. ومن المعلوم أن أي شخصية تُعرف بصفات يصعب الجمع فيما بينها، باعتبارها متناقضة، تكون محط الأنظار، ومثار تأويلات، ومتابعة فكرية، ومهيئة لنسج قصص وحكايات ـ بل وأساطير كذلك ـ عنها، وتكون شخصية شعبية (بطلاً شعبياً)، يمثل أدوار الشر وإثارة وافتتان الآخرين، وصنع المقالب لهم للإيقاع بهم، ورمزاً للرعب المستمر، تهدد أمن الآخرين (المسالمين)، ووفق صياغات من هذا النوع، تظهر لنا شخصيات كثيرة من هذا النوع في التاريخ، متجاوزة نقيضاتها، شهرة وإثارة للانتباه، وجذباً للقلوب، وتحريكاً للمشاعر، وتلويناً للمخيلة والتصورات، في لا اتساقات مكوناتها الشخصية...

وضمن هذا الإطار ـ هذا الإطار، إطار الصياغة الحكائية أو الفابيولية والقصصية والأدبية والتاريخية للشخصية ـ تصبح قرينة لنقيضاتها، بل تفوقها في الصفات التي تُعْلم بها. أليس الشيطان هو أكثر شهرة من كل الشخصيات الأخرى التي مثلت بداية

العالم، في السمات التي عرف بها؟ ألم يتجاوز (سيزيف) شهرة الذين عاقبوه؟ ألم يصبح شيطان «غوته» أكثر شهرة من «فاوست»؟

إن كلاً من هذه الشخصيات تتميز بماضٍ لافت للنظر، ماضٍ (محبوب) ـ إن جاز التعبير ـ وتوازن في الشخصية، يصعب النيل منها، إن لم يكن مستحيلاً. فقد كانت تعيش تاريخها، ومجتمعها، قبل مفترق المواجهة، وتُعرف بعلامات سلبية، بل بمتناقضات يصعب تصورها وتقبلها بسهولة، أو الاقتناع، من خلال سردنا تاريخها اللاحق على العقاب الذي، تعرضت له، وكل شخصية تناقضية تُؤسطر، وكل أسطرة تثبت في ذاكرة الإنسان الجمعية.. والذي لا يُشك فيه، هو أن صائغ الفابيولات، وراوي الأخبار، ومدوّن التاريخ (الاخباريات) يكون المسؤول الأول عن مثل هذه الأسطرة الفَوْ ـ تاريخية (فوق تاريخية)، ويصبح هو نفسه محط تقييم نفسي وثقافي.. لأن صانع العجائب، وصائغها، هو من يقتنع بها، أو لا يستطيع فكاكاً من شبكتها الأدبية!

وقد اندفع المؤرخ الإسلامي ـ كما سنرى لاحقاً ـ في صياغة تاريخ شخصية «مسيلمة» بهذه الطريقة. بل جمع في ذاته، وعلى أكثر من صعيد ـ كما سنرى أيضاً ـ شخصية الحكواتي، وناقل الأخبار، والشاعر الشعبي، ومردّد الأقوال ـ كما هي ـ والناشر القصصي، والفقيه، والسلطان السياسي الرسمي، والمؤرخ العلاّمة... الخ..

إن مثل هذه الشخصية لا تُفوَّت، للحديث عنها، والتعرف على (حقيقتها): أي كيف أصبحت هكذا.. ونحن إذ نلجأ إلى ذلك، فليس لأننا نريد (تحريرها) من المتناقضات التي عرّفت بها تحديداً، فليس هذا مقصدنا، إنما نحاول مقاربة ما كتب عنها، التعرف عليها، من خلال ما دون عنها تماماً، وبهذه الطريقة يكون عملنا هو

الجمع بين ما كتب عنها، ومن ثم إثارة الأفكار التي تشكل الحصيلة (الطبيعية) لقراءتنا التمعينية (الاستكشافية) في المكتوب عنها..

وإذا كان التاريخ هو دائماً وأبداً خطاب الماضي للحاضر، وتوجه نحو المستقبل، فهو كذلك صون الحاضر للماضي، يعبّر عنه، ويؤكد هويته المختلفة بمعنى ما، وإعلام بوجود المستقبل واختلافيته كذلك. ونحن إذ نقول ذلك، فليس لأننا نروم هنا إعادة الاعتبار لـ(مسيلمة)، بصياغة إيديولوجية، وكما يجري في التاريخ، ويجري في كل عصر، هنا وهناك، فـ(مسيلمة) هو مسيلمة الكذاب ـ وكفى ـ كما تعرفه المخيلة الشعبية، وتحفظ عنه ذاكرة المسلم، وليست محاولتنا إجراء مرافعة قضائية تصحيحية، وفعل استقصائي لشطب صفة (الكذاب) هنا، إن جلّ ما نستهدفه هو مد النظر، فيما كتب عنه، ومعرفته إنساناً، كان ينتسب إلى بيئة وثقافة، وأن النبي محمد(ﷺ) المتميز بقوة الشخصية، والذكاء الثاقب، وبُعد النظر، ما كان يتعامل مع إنسان، بالطريقة التي كتب عنه، لو لم يكن إنساناً (شخصية) على قدر كبير من التوازن، وعلى درجة كبيرة من الذكاء، يخشى جانبه. وأن «أبا بكر الصديق» صدّيقه، والخليفة الإسلامي الراشدي الأول، والمتميز برجاحة العقل، ودقة الحسابات الاستراتيجية، ما كان يستنفر جلّ قواته، ويهيىء أعظم قادته، لو لم يكن «مسيلمة» شخصية مؤثرة في بيئتة وعصره!

ولذلك سنحاول مقاربة «مسيلمة» تاريخاً وثقافة وسلوكاً، بالتدريج، حيث سنتحرك في محيط دائرة، الدائرة تمثل عصره: البيئة والثقافة، ونتحرى طبيعة العصر، محيطه، ولننتهي أخيراً عنده...

٢

عن البيئة:
مكاناً وثقافة

اليمامة هي مسرح «مسيلمة» الاجتماعي والثقافي والسياسي والديني والتاريخي، كيف هي اليمامة؟ يذكر «ياقوت الحموي» أن اليمامة كانت (أحسن بلاد الله أرضاً وأكثرهم خيراً وشجراً ونحلاً)[١].

واليمامة قديمة بذكرها في التاريخ. فقد كان فيها منازل (طسم وجديس) من العرب العاربة، وقد انقرضتا، كما تذكر الكتب التاريخية وهي نفسها تسمى بـ(جو)، وتقع بين البحرين والحجاز[٢]، وقيل في مصدر آخر، أن اليمامة هي نفسها حضرمة[٣]، وحضرمة تقابل حضرموت. وحضرمة أو حضرمات، هو اسم آخر لوادي (اليمامة)، و(خضرمة)، وهو اسم مكان في

(١) أنظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ١٩٧٧)، المجلد الخامس، ص ٤٤٢.

(٢) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، المجلد الثاني، ص ٥٣.

(٣) أنظر: بندلي صليبا الجوزي، **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب**: جمع وتقديم جلال السيد وناجي علوش (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

وادي حضرمات ـ والخضرم) هو الشيء الشديد الخضار، الكثير المياه، أي أنه اسم مناسب لواد، فضلاً عن أن وادي «حضرموت» هو نسبياً كثير المياه[٤] ـ وتعرف اليمامة تاريخياً أنها كانت أرضاً غنية بإنتاج الحبوب (القمح) بكثرة، والدليل على ذلك، هو تصديره إلى مكة[٥].

نستنتج من خلال التقابل بين اليمامة وحضرموت وخضرمة أن الأسماء الثلاثة هي واحدة. فاليمامة هي صفة للمكان الجميل المثير، وحضرمات وخضرمة اسمان لاسم واحد، مع اختلاف في الحرف الأول، يشيران إلى الخضرة، وهذا يؤكد صحة ما قيل في اليمامة باعتبارها منطقة غنية بإنتاجها الزراعي وأمواهها ومناخها!

ومما يُعرف عنها كذلك، هو أنه (كانت تخترق اليمامة طرق كثيرة للقوافل تبتدىء من نجران وتنتهي عند مصب الفرات والدجلة أو من البحر الأحمر ومكة حتى خليج العجم[٦]، وهذا يعني أنها كانت ذات أهمية استراتيجية.

من ناحية موقعها الجغرافي، وغناها الاقتصادي. وكل منطقة تميزت بذلك كانت تستقطب الآخرين، إما للسكن فيها، أو للهجرة إليها، أو لغزوها، أو للاستفادة منها. وقد اتصفت بكل هاتيك الصفات.

فمن استقرار للقبائل فيها، إلى تعرضها لغزوات خارجية كالغزو الفارسي، وانتشار الديانتين: اليهودية والنصرانية إضافة إلى الحنيفية

(٤) راجع نص المقابلة مع كمال الصليبي، في مجلة: **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٩ (١٩٨٦)، ص ١٥٦.

(٥) أنظر: الجوزي، **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب**، ص ٢١٦، و٢٢٣.

(٦) المصدر نفسه.

فيها، إضافة إلى اعتبارها منطقة عبور، لا غنى عن أهميتها، وليس انتشار الإسلام بالقوة فيها أخيراً، سوى استمرار لما سبق، فهو غزو بدوره. ما دام كان هناك مقاومة عنيفة ـ كما سنرى ـ من قبل الأغلبية الساحقة لأهليها، نظراً لأهميتها الاقتصادية وموقعها، وحساسية موقعها: بيئة وثقافة، ومن المعلوم أن العرب، وكما يذكر النسابون ينقسمون إلى عرب بائدة، وعرب عاربة وعرب مستعربة. وقد كانت اليمامة إضافة إلى اليمن بشكل خاص، من المناطق التي تواجد فيها العرب البائدة، كـ(طسم وجديس)، والعرب العاربة من أبناء قحطان، ومنهم (بنو حنيفة) وبنو (تغلب) وسواهم، ومما يذكر أيضاً هو أن عرب الجنوب (في اليمن واليمامة وجوارهما)، كان أكثرهم من الحضر، يعملون في مجالي الزراعة والتجارة[٧]. وهذا العمل هو الذي جعلهم أكثر استيعاباً لتاريخهم، وتفاعلاً مع الثقافات الأخرى. فالاستقرار هو المسرح الحيوي للثقافة، ونشوء الثقافة في مختلف تفرعاتها، كما أن العبادة بأشكالها المختلفة: الوطنية والدينية تترافق مع حياة الاستقرار، ووفقاً لهذا التصور، كان وجاء تأثير عرب الجنوب في عرب الشمال (من سلالة عدنان)، وهؤلاء في عمومهم كانوا بدواً، يعتمدون في الغالب على الرعي، وقد راهن الكثير من المؤرخين المسلمين على مفهوم العصبية في

(٧) أنظر حول ذلك مثلاً: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، المجلد الخامس: **حول اليمامة**؛ مج ١، ص ١٩٥ ـ ٢٠٥؛ فيليب حتي، **تاريخ العرب**، ترجمة إدوار جرجي وجبرائيل جبور (بيروت: دار الكشاف، ١٩٥٨)، ص ٣٨؛ غوستاف لوبون، **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار إحياء الكتب العربي، ١٩٥٦)، ص ٥٥، وجواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد مكتبة النهضة، ١٩٧٠)، المجلد الخامس، فصل (التوحيد والشرك).

تجذرة البداواتي، كعنصر داعم للحم الإرادات، وشحذ الهمم، وبناء القوة الاجتماعية، كما في حال (ابن خلدون).

وكان تعرض المنطقة المذكورة، ومن بينها اليمامة للمؤثرات الثقافية المختلفة، البيزنطية والحبشية والفارسية، والدينية: كاليهودية والنصرانية، نتيجة طبيعية للاستراتيجية التي تميزت المنطقة بها، وخلق صراعات متنامية فيها، حيث كان انتشار هذه المؤثرات، تعبيراً عن مستجدات الوضع ومعبراً عن مقتضيات المصلحة لكل جهة[(٨)]!

(٨) بالإضافة إلى أغلبية المصادر المذكورة نفسها: حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي** (مصر: مكتبة النهضة، ١٩٥٩)، ج ١، ص ٨ وما بعد، وزياد منى، «إسرائيل في جزيرة العرب،» في مجلة: **الناقد**، العدد ٥٩ (١٩٩٣)، ص ٤ ـ ٢٣.

٣

الاسم
والعلامات الفارقة

يقال إن اسمه «مسيلمة بن ثمامة»[٩] كما يذكر «ابن هشام»، و«مسيلمة بن حبيب الحنفي»[١٠] كما يذكر (د. جواد علي».

ويوضح «الجاحظ» أكثر حيث يذكر أنه (مسيلمة بن عثامة بن كبير بن حبيب بن الحرث، من بني حنيفة)[١١]، حسبما يورده الدكتور «علي»، وهو في مصدره (أبو ثمامة، مسيلمة بن حبيب الحنفي من أهل اليمامة)[١٢].

أما بخصوص العلامات الفارقة، فهي كثيرة جداً، تصل إلى حد التناقض، ويصعب، إن لم يكن مستحيلاً، الجمع فيما بينها. فلقد

---

(٩) ابن هشام، **السيرة النبوية**، حققها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وغيره (بيروت: منشورات دار الخلود، د. ت.)، الجزء الثالث، ص ٥٧٦.

(١٠) **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المجلد السادس، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٢) **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٩)، ج ٤، ص ٨٩.

ولد (في قرية هدار وهناك نشأ وترعرع وأظهر دعوته وكانت له هنالك قطعة أرض فيها بئر فلما اشتهر أمره كاتبه بنو حنيفة ثم استجلبوه وأنزلوه حِجْراً)[١٣]، وكان منجّماً وكاهناً ومن أصحاب الزجر[١٤]، وكان مدَّعياً للنبوة، وضعيف الشخصية، معروفاً بالكذب بين بني قومه[١٥]... الخ.

ماذا وراء هذه الاختلافات؟ كيف يمكننا تكوين شخصية «مسيلمة» من خلالها؟

(١٣) الجوزي، **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب**، ص ٢٢٦، والمقال مترجم لـ بارتولد، كما يذكر الكاتب في الصفحة ٢٠٩.

(١٤) علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(١٥) كما يستخلص من: **تاريخ الطبري** (بيروت: دار التراث، د. ت)، المجلد الثالث، ص ١٣٧ ـ ٣٠١).

٤

عدة البحث ومعداته

كما ذكرنا سابقاً، فإن مقاربة شخصية «مسيلمة» تاريخياً واجتماعياً وثقافياً، لفهمها حق الفهم، لا يمكن لها أن تتم، دون الاستناد لما كتب عنها. وفهم الشخصية في إطارها التاريخي، وفضائها الثقافي، يجعلها أكثر قرباً منا، ويجعلنا أكثر استيعاباً لخلفيتها الفكرية، إذا علمنا أنها شكلت خطراً كبيراً على الإسلام في بداياته الأولى. ومرامنا هو (إننا لن نستطيع فحص مصادرنا التاريخية ونقد رواياتها وتمييز القوي من الضعيف، والأول من التالي، والأصيل من الموضوع، ولن نميز الروايات التاريخية من القصص دون دراسة نقدية للمؤرخين ولتطور علم التاريخ عند العرب)(١٦).

سنقارب الشخصية موضوع البحث، من خلال المدونات التاريخية الكبرى، وعبر عيّنة متميزة، مثل (الطبري ـ المسعودي ـ البلاذري ـ اليعقوبي ـ ابن كثير ـ ابن الأثير ـ ابن خلدون... الخ)، وبعد ذلك

(١٦) عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠)، ص ٩.

سنحاول تناول عينة أخرى من الكتابات التي تناولته في العصر الحديث، لنكوّن فكرة ـ قدر المستطاع ـ عن آلية التفكير والاجتهاد لدى كل طرف، فنتوقف عند بعض منها، مثل (جواد علي ـ حسن إبراهيم حسن ـ الخربوطلي ـ محمد جمال الدين سرور ـ الجوزي ـ حسين مروة ـ سعيد عبد الفتاح عاشور... الخ).

■ ١ ـ تقديم «مسيلمة» على مسرح الأحداث التاريخية:

يذكر «النيسابوري» الذي يرجع تاريخه إلى القرن الخامس الهجري، بخصوص تفسيره للآية (٣٠) من سورة (الرعد) وهي: ﴿وهم يكفرون بالرحمن﴾، يذكر قائلاً: (قال أهل التفسير: نزلت في صلح الحديبية حين أرادوا كتاب الصلح، فقال رسول الله(ﷺ): اكتب بسم الله الرحمن الرحيم، فقال سهيل بن عمرو والمشركون: ما نعرف الرحمن إلاّ صاحب اليمامة، يعنون مسيلمة الكذاب، اكتب باسمك اللهم، وهكذا كانت الجاهلية يكتبون، فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية)[١٧]

والسؤال الذي نطرحه هنا، هو بمَ تفيدنا إشارة المفسّر لكلمة الرحمن إلى (رحمن اليمامة)؟

(١٧) أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول** (بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٩٣)، ص ١٥٧. وقد ذكر ذلك الطبري في: **مجمع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦)، الجزء الثالث عشر، ص ١٧٥ ـ ١٧٦. وكذلك الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير** (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٨٣. ولم أجد التفسير نفسه في: **تفسير الطبري المختصر**، وهو من أعلام القرن الثالث ـ الرابع الهجري (الهيئة المصرية، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٣٣١... الخ.

مما يجدر ذكره، هو أن رحمان اليمامة، ليس سوى «مسيلمة» نفسه، الذي يعتبر من المدَّعين بالنبوة!

ولكن ما علاقة «مسيلمة» بالرحمن؟

إذا رجعنا إلى أدبيات المنطقة السابقة على الإسلام، فسوف نجد كلمة الرحمن قديمة. فما يذكره الدكتور، يؤكد ذلك إذ يرى أن (الرحمن) لفظة عبرانية. ويؤكد ذلك أكثر، من خلال إشارته إلى أن العرب لا تُعرف الرحمن، يذكر صلح الحديبية، وما جرى فيه من كلام، يتعلق بالرحمن، ثم يوضح بعد ذلك أن لفظة الرحمن كانت مجهولة لدى عرب مكة (القريشيين)، وأصلها من اليمن واليمامة (يهودي)(١٨).

وإذا كان الوضع كذلك، فإن هذا يعني أسبقية اليمن واليمامة وجوارهما في معرفة كلمة الرحمن ودلالاتها الوظيفية، والرحمن لفظة ترتبط بالإله، كلي القدرة، وعرب الجنوب الذين تهودوا أو تنصروا وسواهم، كانوا مدركين لذلك، بسبب اتصالهم بثقافات الشعوب الأخرى، خارج المنطقة العربية: الرومية والفارسية خاصة(١٩).

ومما يذكر في هذا الإطار أن التوحيد ارتبط بالرحمن. (وأن عبادة الرحمن (رحمنن) هي عبادة توحيد، ظهرت من جزيرة العرب فيما بعد الميلاد، وقد وردت كلمة (رحمنن)، أي الرحمن، في نص

---

(١٨) أنظر: علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المجلد السادس، الصفحات ٣٨، ٣٤، و٤١.

(١٩) راجع حول ذلك، أحمد أمين، **فجر الإسلام**، الفصل الثاني، وخليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣)، ص ٨١ - ١١٤.

يهودي كذلك وفي كتابات (أبرهة)، وردت في نصوص عربية جنوبية أخرى وفي نصوص عثر عليها في أعالي الحجاز. وقد كان أهل مكة على علم بالرحمن، ولا شك، باتصالهم باليمن وباليهود...)[٢٠]

وفي هذا الجو الثقافي الديني، كان نمو وظهور «مسيلمة»، في منطقة خصبة، ساعدت على تشكل ثقافات مختلفة، وميول جديدة، بل ودعوات جديدة. ويظهر أنه كان نشيطاً في مهنته. من خلال عمله في قطعة أرض له قريته (هدار)، ولولا ذيوع شهرته، لما كاتبه بنو حنيفة واستجلبوه وأنزلوه (حِجْراً).

بل إن استقراره في الأرض، كما يبدو، هو الذي مكّنه من الاتصال بمن كان يعيش معهم، أو يعيشون معه من جهة، ومزاولات نشاطات أخرى، لها مركز اجتماعي، وقيمة اعتبارية كالتعليم، والتنجيم والكهانة وسواها من جهة أخرى، والاتصالات التي كانت تربط المنطقة بالجوار، تجارية وغيرها، هي التي مكّنت الآخرين (في منطقته وخارجها)، من التعرف عليه، أو من معرفة أمره، على الصعيد المادي والمعنوي. فقد (كانت مرابع بني حنيفة مناطق زراعية في معظمها واشتهرت بزراعة التمور والحبوب حتى اعتمدت عليها في تصدير الميرة أي الحبوب إلى مناطق أخرى في الجزيرة العربية أهمها منطقة الحجاز وبصفة خاصة قريش في مكة.. وأما حنطتهم فكانت تسمى «بيضاء اليمامة»[٢١]. وهنا لا نستبعد

(٢٠) أنظر: علي، المصدر نفسه، المجلد السادس، ص ٣٧، **وتاريخ اليعقوبي**، المجلد الأول، ص ٢٥٧.

(٢١) نقلاً عن: خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص ١٩٣.

وجود رابطة قوية، بين نشر الإسلام بالعنف في المنطقة، والبعد الاقتصادي لذلك!

ووفقاً لما تقدم، يكون «مسيلمة» متأثراً بالثقافات الموجودة في منطقته، وإضافة إلى ذلك، يكون له موقف منها، يشار إليه، ويعرف به إلى جانب آخرين، بل لو لم يكن يشار إليه بالبنان، حتى خارج حدود منطقته، لما ربط بين اسمه وبين كلمة (الرحمن)، كما رأينا ذلك، في السطور السابقة.

وفي ضوء هذا التحديد يكون سابقاً على النبي محمد(ﷺ) في ظهوره، وذيوع صيته بين الناس في المنطقة، ويظهر لنا ذلك، من خلال حسابات بسيطة: فهو قروي الأصل، من قرية (هدار)، ولم يستجلبه قومه إلى منطقة (حِجْر)، إلاّ بعد نضجه، وتألّق اسمه ـ كما رأينا سابقاً ـ وهذا يعني أنه عمّر نسبياً، وفي صلح الحديبية، عندما ترد كلمة (الرحمن) في عبارة (بسم الله الرحمن الرحيم)، يستغرب القريشيون ذلك، ويعلمون أصحاب «محمد(ﷺ)» و«محمداً(ﷺ)» نفسه، بأنهم لا يعرفون سوى (رحمن) واحد، هو صاحب اليمامة، أي «مسيلمة». أي أن هناك فارقاً كبيراً في العمر من جهة، وأن ما كان يثير «محمداً(ﷺ)» حول النبوة، كان قد سبقه إلى ذلك (مسيلمة)، ومتجاوزاً إياه، حتى ذلك الحين شهرة، من جهة ثانية، وما يؤكد ذلك أكثر، هو أنه عندما (نزل الوحي على الرسول(ﷺ)، قال أهل مكة إنما أخذ علمه من (رحمان) اليمامة. وقالوا له: «إذا قد بلغنا أنك إنما يعلمك رجل باليمامة يقال له الرحمن، ولن نؤمن به أبداً»، فأنزل الله سبحانه: ﴿وهم يكفرون بالرحمن﴾. قل: هو ربي. كان مسيلمة بن حبيب، ثم أحد بني الدول قد تسمى بالرحمن في الجاهلية، وكان من

المعمرين. ذكر وثيمة بن موسى أن مسيلمة تسمى بالرحمن قبل أن يولد عبد الله أبو رسول الله(ﷺ)[22].

ولعل عودة سريعة إلى الوراء، إلى الفترة التي عرض فيها الرسول نفسه على القبائل، يدعوها إلى الإيمان به، حيث رفضه في البداية الكثير منها ـ ومنها قبيلة (بني حنيفة)، التي قست في الرد عليه ـ كما يذكر «ابن هشام»[23]، تفيدنا في مقاربة شخصية «مسيلمة» أكثر، في إطارها الجغرافي والديني والثقافي والاجتماعي.

إننا لا نستبعد أن ما كان يقوم به «مسيلمة»، كان ينخرط في إطار دعوة دينية واجتماعية وسياسية. وليست دعوة «محمد(ﷺ)» بعيدة عن ذلك. مع فارق أساسي، لا ينبغي تجاهله، هو أن «محمد(ﷺ)» كان أكثر وضوحاً، وصرامة في تعامله مع مجتمعه، وأكثر ميلاً إلى النظر في الموجودات (انقطاعه المتواتر أحياناً عن الناس)، وصراحته في الدعوة، ونشاطه الأكثر تميزاً. هذا النشاط الذي لم يصدم أبناء بيئته بجدتها. بدليل أن القريشيين عندما سمعوا بذلك، ربطوها مباشرة بدعوة «مسيلمة»، وهم بذلك لم يجردوا الدعوة هذه (دعوة محمد) عما هو اجتماعي وثقافي وديني وسياسي...

وقد أهملوه في البداية، ظناً منهم أن دعوته ستكون كدعوة «مسيلمة» تماماً. وهذا يعني أن أمثال هذه الدعوات هذه إلى النبوة، كانت مألوفة في المنطقة، التي كانت تغذي مثل هذا الاتجاه، بتأثير

(٢٢) كما أورده: السهيلي، **الروض الأنف**، نقلاً عن علي، المصدر نفسه، المجلد السادس، ص ٨٦.

(٢٣) ابن هشام، **السيرة النبوية**، القسم الأول، ص ٤٢٤.

من اليهودية والنصرانية، ومن ثم الحنيفية، لكنهم فوجئوا لاحقاً، أن الوضع ليس كذلك. وأن حركية الدعوة تتجاوز إطار ما هو نظري وفردي، أو محلي ضيق، أو نطاق ما هو ديني محدود، وتخترق صلب قناعاتهم ومعتقداتهم. بل تهددهم مصيرياً في العمق، فتنبهوا له ثمئذٍ لاحقاً!

ولا تتوفر مصادر كافية، بل مصادر يمكن تكوين صورة مقنعة، وكاملة عن شخصية «مسيلمة» عبرها، والأسباب معروفة، ولعل من أهمها، هو أن أي حركة تشكل خطراً على حركة أخرى، أو دعوة في مواجهة أخرى، وخاصة في ذلك الوقت، حيث لم تكن آلات الطباعة، والورق، والكتب موجودة، ولا الذين يمكنهم حفظ تفاصيل المرحلة، لا بد أن تتعرض لكل ما من شأنه استئصال جذورها، والتأريخ لها، في الغالب الأعم، من موقع الفكر النقيض، والمبدأ المعارض، كما جرى ذلك، من اتخاذ اجراءات مختلفة: مادية ومعنوية، خاصة في أيام (أبي بكر)، ضد «مسيلمة» وجماعته وسواه!

ولعل إدراك الكثير من القبائل التي امتنعت عن دفع الزكاة، أو رفضت دعوة «محمد(ﷺ)» في البداية بشكل خاص، كان يستند إلى وعي سياسي للموضوع. فـ«محمد(ﷺ)» قريشي، والاعتراف به نبياً، يعني الاعتراف بقريش. وسيادة «محمد(ﷺ)» على قبيلة أخرى، تعني امتلاكها في تجليها الروحي والمعنوي، وخضوعها لقريش ذاتها. ومن ثم تسيير أمورها خارج إرادتها.

وقريش نفسها عرضت عليه كل شيء، إلاّ أن يغير دينها: عاداتها وتقاليدها، أو ما كان عليه آباء قريش. ولكنها مانَعَته، ومن ثم دبرت له شتى المكائد، وتربصت به الدوائر، وأعدت له كل عدتها

المادية والمعنوية، ومن ثم حاولت التواطؤ مع قبائل وجماعات أخرى، خارج مكة، للنيل منه، وتحديداً: لتصفيته، واستئصال جذور دعوته، حين شعرت أنه يهددها في بنيانها السياسي والقبلي والاجتماعي ـ على أكثر من صعيد ـ ولم يكن «مسيلمة» هكذا، أو، كما تذكر المصادر، لم يكن في مستوى «محمد(ﷺ)» من حيث الحيوية، وآفاق الدعوة الاستراتيجية، والتهديد للآخرين. أليست قبيلته هي التي جعلته نجماً لها في البداية؟

وهناك ثمة نقطة أخرى، تستحق الذكر، وهي أن طلب «مسيلمة» من «محمد(ﷺ)» أن يكون شريكه في تقسيم الأرض مناصفة، أو يكون نبياً من بعده (كما تذكر المصادر التاريخية الإسلامية ـ وكما سنرى ذلك لاحقاً)، كان يعني من ضمن ما يعنيه، مادية الدعوة. وأن النفوذ السياسي يترافق مع النفوذ الديني. أو أن الاعتراف به دينياً، هو الدخول في طاعته. وأنه عندما عرض عليه كذلك، كان يعبر أكثر مما يعبر عن إرادة أغلبية أبناء قبيلته على الأقل!

ولعل إيمان رموز قبيلته به، وتقديرهم له، أي ((مسيلمة)، من أمثال («الرجّال» أو (الرحّال بن عُنفوّة) وثمامة بن أثال، وهوذو بن علي، ومحكم بن طفيل بن سبيع)، ومن خارج القبيلة، وخاصة «سجاح» الكاهنة، التي ترعمت قبيلتها (تميم) ـ كما سنرى كذلك لاحقاً ـ يعزز من مصداقية ما نذهب إليه، وهو أن «مسيلمة» كان إلى جانب كونه صاحب دعوة، ذا مكانة اجتماعية، وقيمة معتبرة، ويراهَن عليه سياسياً!

وهناك ثمة نقطة، يستكمل بها موضوعنا هنا، وهي التي تتعلق بالحنيفية. فقد قيل عن أنها من (حنف) في النصوص العربية الجنوبية، وردت بمعنى (صبأ)، أي مال وتأثر بشيء ما ـ ويرى

الدكتور «علي» أن (حنيف) بمعنى (صابيء)، أي خارج من ملة قوم، تارك لعبادتهم ـ وربما ذهب الكاتب في ذلك، من خلال فهمه لمعنى (حنيف)، في الآيات القرآنية. المعنى الذي يشير إلى الخروج على كل ما كان سائراً في المنطقة، دينياً، أو معتقداتياً، قبل ظهور الإسلام ـ ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن حنيفاً مسلماً (٣/٦٧)، وكذلك: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً﴾ (٦/٧٩) و﴿وأن أقم وجهك للدين حنيفاً ولا تكونن من المشركين﴾ (١٠/١٠٥).. الخ. والحنيف كما يذكر عنه، كان يدين بالتوحيد الخالص. ومن هنا كان تأثر الرسول بالحنيفية. ألم يقل هو نفسه: (بعثت بالحنيفية السمحة السهلة)[٢٤].

وما يستحق التعليق عليه، هو لماذا لم تذكر المصادر التاريخية علاقة «مسيلمة» بالحنيفية؟ هل كان خارجها؟ هناك إشارة سريعة، تتحدث عن علاقة «محمد(ﷺ)» بـ«مسيلمة» قبل الإسلام، وتعني هذه الإشارة السريعة أن المؤرخ الإسلامي، كان يحاول توجيه التاريخ، بما يخدم تاريخ «محمد(ﷺ)» نفسه، من اختزال لمكوناته وأحداثه..

وقد ذكر الدكتور «علي» أسماء كثيرين، من الذين اعتبروا حنفاء قبل الإسلام، أكثرهم يمانيون، وشك في أسماء البعض منهم، وليس هناك إشارة ما إلى علاقة «مسيلمة» بهذا المعتقد[٢٥]. رغم

---

(٢٤) أنظر: علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المجلد السادس، ص ٤٥٠، و٤٥٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٦٤، وانظر: عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص ١١٥ ـ ١٢٤.

أن كلمة (الرحمن) التي اقترنت باسمه، في الأعم الأغلب، تضعه، على أكثر من صعيد، ضمن دائرة الحنيفية. ولكن يبدو أن تاريخه السياسي، ومعارضته السياسية لـ«محمد(ﷺ)»، هما اللذان منعا من ذكره، ودفعا المؤرخ الإسلامي، إلى تجاهله، وكأنه لم يكن أبداً!

ومثل هذا الإجراء يستند إلى دافع طهراني، موجّه، وهو سعي المؤرخ الإسلامي نفي أي علاقة بين «مسيلمة» السيئ الذكر لاحقاً، والحنيفية، المعطف الديني الذي خرج منه «محمد(ﷺ)»، وبينه، وبين «محمد(ﷺ)» نفسه، لئلا تطرح تساؤلات، وتثار أفكار حول طبيعة هذه العلاقات. والذي يستخلص من تاريخ «محمد(ﷺ)»، هو أنه كان يعرف المنطقة، ويتصل بالكثيرين من الحنفاء فيها، فلماذا يكون (مسيلمة) استثناء هنا؟ رغم أن صياغة المؤرخ الإسلامي، لحوادث وأحداث التاريخ، تؤكد لنا، بما لا يدع مجالاً للشك، وبشكل غير مباشر، أن (مسيلمة) لم يكن غريباً على «محمد(ﷺ)»، ولا «محمد(ﷺ)» كان غريباً على «مسيلمة». إنها براغماتيكية التأريخ، والممنوع تدوينه في التاريخ، كما نعتقد... وهو إجراء اتّبع لاحقاً، غالباً، مع العلم أن تجاهل أي حدث تاريخي هكذا، يقلل من فاعلية التاريخ المدوّن نفسه!

■ ٢ ـ مسيلمة في مرويات المؤرخ الإسلامي الكلاسيكي:

المؤرخ الإسلامي شاهد تاريخي، والتاريخ هو معاناة، هو حصيلة علاقة بين المؤرخ كإنسان، مهما كانت ميزاته وطباعه، والتاريخ كمجموعة وقائع وأحداث، مهما اختلفت تسمياته ومنهجياته. وليست كتابة التاريخ، لمجرد الكتابة فقط، الكتابة لا توجد لذاتها.

إنها تعبر عن نزوعها الثقافي والفكري، إذ تحصر التاريخ في إطار من التصور، ودائرة علاقات محددة، وتبني عليه وفيه آمالاً، وتبتغي أهدافاً، وتصوغ الواقع، وهو واقع منتقى، من أجل واقع آخر منشود. وقيمة الحدث تكمن في الغاية المبتغاة منه، في المنطقة (الأخلاقية) المجتباة، في الطموح الذي يسعى إلى تحقيقه من ورائه، ولهذا تتفاوت الأحداث قيمة، بتفاوت من يمثلونها، ويشكلون رموزاً لها وفيها...

ولكن تبقى المحصلة واحدة، وهي بشرية الحدث، وإنسانية الكتابة، والغاية كذلك في أبعادها الفكرية.. وفي موضوعنا، هناك كتابات مختلفة، تناولت «مسيلمة»، في إطاره التاريخي. وهدفنا هو معرفة كيفية رسم شخصيته. وكيف تمّ إخراجها تاريخياً، وتمت مخاطبة التاريخ، ومخاطبتنا نحن، في العبرة المستخلصة منها، وذلك من خلال نماذج، تُؤخذ بعين الاعتبار، في أبعادها الفكرية، وتصوراتها الأدبية:

أ ـ «ابن هشام» في السيرة النبوية:

«ابن هشام: أبو محمد عبد الله بن هشام بن أيوب الحميري» ـ بصري النشأة، عاش في القرن الهجري الثاني، ومطلع الثالث منه، تعتبر سيرته التي وضعها حول تاريخ الرسول، والتاريخ السابق على الإسلام، مصدراً أساسياً، يُعتمد عليه، من قبل المؤرخين الإسلاميين اللاحقين. ويعتبر «ابن اسحق» الذي يعتمد عليه «ابن هشام» الراوي الأول، والشاهد الأول على مجريات الأحداث التي تتعلق بالإسلام في عصر الرسول، وما سبقه تاريخياً، لأنه كان الأقرب من سواه إلى ذلك العصر. فهو قد عاش في نهاية القرن الهجري

الأول، حتى نهاية النصف الأول من القرن الهجري الثاني ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وفيما يتعلق بنسبه، ومع من كان يعيش في مكة!

كيف تحدث «ابن هشام» من خلال «ابن اسحق» عن «مسيلمة»؟

(وقدم على رسول الله(ﷺ) وفد بني حنيفة، فيهم مسيلمة بن حبيب الحنفي الكذاب.

قال ابن هشام: مسيلمة بن ثمامة، ويكنى أبا ثمامة.

(ما كان من الرسول لمسيلمة):

قال ابن اسحاق: فكان منزلهم في دار بنت الحارث امرأة من الأنصار، ثم من بني النجار، فحدثني بعض علمائنا من أهل المدينة: أن بني حنيفة أتت به رسول الله(ﷺ) تستره بالثياب، ورسول الله(ﷺ) جالس في أصحابه. معه عسيب من سعف النخل، في رأسه خوصات، فلما انتهى إلى رسول الله(ﷺ)، وهو يسترونه بالثياب، كلمه، كلمه وسأله، فقال له رسول الله(ﷺ): لو سألتني هذا العسيب ما أعطيتكه.

قال ابن اسحاق: وقد حدثني شيخ من بني حنيفة من أهل اليمامة أن حديثه كان على غير هذا. زعم أن وفد بني حنيفة أتوا رسول الله(ﷺ)، وخلّفوا مسيلمة في رحالهم، فلما أسلموا ذكروا مكانه، فقالوا: يا رسول الله، إنّا قد خلّفنا صاحباً لنا في رحالنا وفي ركابنا يحفظها لنا، قال: فأمر له رسول الله(ﷺ) بمثل ما أمر به للقوم، وقال: أما إنه ليس بشرّكم مكاناً، أي لحفظه ضيعة أصحابه، وذلك الذي يريد رسول الله(ﷺ) (ارتداده وتنبؤه).

قال: ثم انصرفوا عن رسول الله(ﷺ)، وجاؤوه بما أعطاه، فلما انتهوا إلى اليمامة ارتدّ عدو الله وتنبأ وتكذب لهم، وقال: إني قد

أُشرِكت في الأمر معه. وقال لوفده الذين كانوا معه: ألم يقل لكم حين ذكرتموني له: أما إنه ليس بشرّكم مكاناً، ما ذاك إلاّ لما كان يعلم أني قد أُشركت في الأمر معه، ثم جعل يسجع لهم الأساجيع، ويقول لهم فيما يقول مضاهاة للقرآن: «لقد أنعم الله على الحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، من بين صفاق وحشى». وأحلّ لهم الخمر والزنا، ووضع عنهم الصلاة، وهو مع ذلك يشهد لرسول الله(ﷺ) بأنه نبي، فأصفقت معه حنيفة على ذلك (أي أجمعوا عليه)، والله أعلم أي ذلك كان[٢٦].

وفي مكان آخر من السيرة نقرأ (قال ابن اسحق: وقد كان تكلم في عهد رسول الله(ﷺ) الكذابان مسيلمة بن حبيب باليمامة في بني حنيفة، والأسود بن كعب العنسي بصنعاء:

(رؤيا الرسول فيهما):

قال ابن اسحاق: حدثني يزيد بن عبد الله بن قُسَيط، عن عطاء بن يسار أو أخيه سليمان بن يسار، عن أبي سعيد الخُدْري، قال: سمعت رسول الله(ﷺ) وهو يخطب الناس على منبره، وهو يقول: أيها الناس، إني رأيت ليلة القدر، ثم أُنسيتها، ورأيت في ذراعي سوارين من ذهب، فكرهتهما، فنفختهما فطارا، فأوَّلهما هذين الكذابين: صاحب اليمن، وصاحب اليمامة.

(حديث الرسول عن الدجالين):

قال ابن اسحاق: وحدثني من لا أتهم عن أبي هريرة أنه قال:

(٢٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ص ٥٧٦ ـ ٥٧٧.

سمعت رسول الله(ﷺ) يقول: لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون دجالاً، كلهم يدّعي النبوة[٢٧].

وأخيراً ـ وفي مكان ثالث ـ يذكر كتاب «مسيلمة» إلى الرسول لا يعتبر نفسه شريكاً لمحمد في الأمر، ويطالبه بتقسيم الأرض مناصفة(ولكن قريشاً قوم يقتدون)، فيرد عليه الرسول(ﷺ) (بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله، إلى مسيلمة الكذاب: السلام على من اتبع الهدى. أما بعد، فإن الأرض لله يورثها من عباده، والعاقبة للمتقين)، وذلك في آخر سنة عشر[٢٨].

ماذا نستنتج مما تقدم؟

١ ـ حديث «ابن اسحق» عن كيفية وصول (بني حنيفة) إلى الرسول(ﷺ) بطريقتين، ومن خلال صياغة الحديث، نتلمس أرجحية الطريقة الأولى على الثانية. فقد بدا لنا أنه يكذب شيخ بني حنيفة، من خلال عبارة (زعم)، التي تقارب الكذب، أو الخطأ، أما عبارة (قال)، فتشير إلى شهادة حقيقية، لا يمكن الشك فيها.

لكن تساؤلاً يطرح هنا، وهو: كيف يمكن تقبل رواية «ابن اسحق»، وهو يقدم «مسيلمة» في مظهر كاريكاتيري، حيث ستره قومه بالثياب، وهو الذي كان معروفاً بين بني قومه، بل عند القريشيين بـ(رحمان اليمامة)؟

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٩٩، وانظر أيضاً: عبد السلام هارون، **تهذيب سيرة ابن هشام**.

(٢٨) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٦٠٠ ـ ٦٠١، وانظر أيضاً: القرطبي، **الدرر في إختصار المغازي والسير**؛ خرّج نصوصه وعلّق عليه مصطفى البنا (دمشق: مطبعة الصباح، ١٩٨٤)، ص ٣٩.

٢ ـ حديث ارتداد «مسيلمة» عن الإسلام، رغم أن قوم «مسيلمة» قد خلفوه وراءه، وليس هناك ثمة إشارة، تشير إلى أنه أسلم. بل تكشف رسالة «مسيلمة»، إلى «محمد(ﷺ)» إلى ذلك. عندما أراد الاتفاق معه على ضرورة تقسيم الأرض مناصفة، وإلى اعتداء قريش، أي حالة المركزية التي ترى قريش نفسها فيها.

ولعل صياغة «ابن اسحق» ومن بعده «ابن هشام» للحدث بهذا الشكل، هي محاولة تأثيمية لسلوك «مسيلمة»، ووصفه بالمرتد، هو شرعنة لكل إجراء ردعي عقابي اتُخذ ضده، ونعته بالكذاب، لوضعه في دائرة الاتهام، ومن ثم محاكمته، والتشهير به، لأنه يستحق ذلك. ومن ثم شرعنة العنف الذي مورس ضده لاحقاً!

٣ ـ حديثه عن موافقة بني قومه على إجرائه الذي اتخذه في مواجهة دعوة الرسول(ﷺ) الدينية، وعدم الاعتراف به، يشير بما لا يدع مجالاً للشك، إلى أن الموقف من الدعوة، لم يكن يقتصر على «مسيلمة»، إنما شمل بني حنيفة جميعهم، بل يظهر «مسيلمة» هو ممثلهم، وكما أرادوه تماماً. ويكشف موقف رسولَيْه إلى «محمد(ﷺ)»، ووقوفهما إلى جانبه، عن هذا الحزم في الموقف. و«محمد(ﷺ)» نفسه كشف عن ذلك. وأثبت أمانته، وسماحته، ووعيه الأخلاقي للعادات المرعية، في العلاقات بين الخصوم، عندما قال لهما (أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما)، ومن ثم يرد على «مسيلمة» واثقاً من نجاح دعوته. فقد كان الأقوى، والأكثر ذكاء في الواقع.

ويذكر «ابن هشام» في مكان سابق، يشير فيه إلى عرض «محمد(ﷺ)» نفسه على القبائل. فرفضت دعوته قبائل كثيرة. ولكنه يذكر موقف «بني حنيفة» منه، بشكل مختلف وهو (قال ابن اسحاق: وحدثني بعض أصحابنا عن عبد الله بن كعب بن مالك: أن رسول الله(ﷺ) أتى بني حنيفة في منازلهم، فدعاهم إلى الله وعرض عليهم نفسه، فلم يكن أحد من العرب أقبح عليه رداً منهم)[٢٩].

ويُذكر في الهامش (٣) من المصدر نفسه أن اسم حنيفة (أثال بن لجيم (على التصغير) ابن صعب بن علي بن بكر بن وائل، وسمي: حنيفة، لحنف كان في رجليه (أي إعوجاج)، وقيل: بل حنيفة أمهم، وهي بنت كاهل بن أسد، عرفوا بها، وهم أهل اليمامة وأصحاب مسيلمة الكذاب).

إن الذي لا يشك فيه هنا، هو أن «ابن هشام» إلى جانب «ابن اسحق» واعيان لما يقومان به. إذ ليس التشديد على موقف (بني حنيفة) المتشدد والعدائي تجاه دعوة «محمد(ﷺ)»، سوى لتأليب المشاعر المؤمنة بشكل خاص، ولتبرير كل موقف ردعي مورس تجاه «مسيلمة» وقبيلته، دون مراعاة الوضع الاجتماعي للقبيلة ذاتها، وعلاقتها مع الجوار، وخاصة مع قريش، من حيث الغنى والأهمية الاستراتيجية لموقعها الجغرافي، والبعد الثقافي لذلك.

إضافة إلى ذلك. فإن ربط اسم (حنيفة) بعضو مشوه

---

(٢٩) ابن هشام، المصدر نفسه، القسم الأول، ص ٤٢٤، المؤرخ بهذه الطريقة في إخراجه للحدث التاريخي، يُسقط ما ينبغي أن يكون، على ما هو كائن، وبينهما مسافة عميقة جداً، كموقف خصمي، ولهذا جاءت الصورة ملونة بثقل الموقف!

(اعوجاج الرجل)، أو بامرأة، وبتصغير الاسم، ويدخل في إطار الدعاية المضادة، وليس تقزيم الآخر، سوى للنيل منه، وهو نتاج موقف مسبق، خاصة، إذا علمنا أن اعتبار المرأة هي جذر القبيلة، هو تقليل آخر من قيمة القبيلة ذاتها، وتبرير لكل ذم لها إثر ذلك!

يظهر المؤرخ إذاً، بالإضافة إلى راويه، أو الشاهد التاريخي، مركزاً على العنصر الأخلاقي للموضوع. وليس هناك سرد تاريخي، أو انبناء تاريخي بدون حامل أخلاقي، ولكن حين يكون هذا، هو متّكأ التاريخ، يفقد مبرره التاريخي، أو بشكل آخر: لا يعود حدثاً يستهدف تأريخاً، إنما هو وازع أخلاقي، يولّد حدثه التاريخي..

فقبيلة (حنيفة) لم تكن بالشكل الذي نظر إليها الشاهد، سواءً في غناها المادي، أو في تجليها المذهبي، لقد كانت نصرانية في معظمها. ووقفت من الدعوة الموقف السلبي، لأنها رأت نفسها أنها ستخسر الكثير في ذلك مادياً ومعنوياً[٣٠]. وليس هناك مصادر كافية تساعد على المضي أكثر من ذلك في توضيح هذه الصورة.

ولكن هناك ثمة فقرة، يتحدث فيها «ابن هشام» على لسان «ابن اسحق» عن الإجراء الذي اتخذه «محمد(ﷺ)» تجاه البلدان التي دانت للإسلام (قال ابن اسحاق: وكان رسول الله(ﷺ) قد بعث أمراءه وعماله على الصدقات، إلى كل

(٣٠) أنظر حول ذلك: عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص ١١٤، وكذلك ص ١٩٣ - ١٩٩.

ما أوطأ الإسلام من البلدان، فبعث المهاجر بن أبي أمية «ابن المغيرة» إلى صنعاء، فخرج عليه القنس وهو بها، وبعث زياد ابن لبيد، أخا بني بياضة الأنصاري، إلى حضرموت وعلى صدقاتها، وبعث عدي بن حاتم على طيء وصدقاتها، وعلى بني أسد، وبعث مالك بن نويرة ـ قال ابن هشام: اليربوعي ـ على صدقات بني حنظلة، وفرق صدقة بني سعد على رجلين منهم، فبعث الزبرقان بن بدر على ناحية منها، وقيس بن عاصم على ناحية، وكان قد بعث العلاء بن الحضرمي على البحرين، وبعث علي بن أبي طالب رضوان الله عليه إلى أهل نجران، ليجمع صدقتهم ويقدم عليه بجزيتهم)[٣١]

فالمستخلص من هذه الفقرة، هو غنى هذه المناطق. وقد رأينا سابقاً، كيف أن اليمامة كانت تغذي مكة بالحبوب، والمناطق المجاورة لها كذلك كانت تتميز بمثل هذا الغنى، إضافة إلى شهرتها، في الموقع والثقافة..

بل نجد في قول «جرير» الخطفي، وهو يهجو حنيفة، لأنها حضرية، معبراً عن موقف قريشي بداواتي عصبي، وممثلاً لها، للنيل من حنيفة، انطلاقاً من ماضٍ، يشهد على علاقات متوترة بينهما:

رأت حنيفة اذ عدت مساعيها ... أن بئسما كان يبنى المجد بانيها
أبناء نخل وحيطان ومزرعة ... سيوفهم خشب فيها مساحيها
قطع الديار وأبر النخل عادتهم ... قدماً فما جاوزت هذا مساعيها

وبدون أن يدري، فقد عبر عن تقدمها المدني، من خلال

(٣١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣ و٤، ص ٦٠٠.

إشارته إلى بنيانها (الطبقي)، نتيجة تحضرها، حيث كان هناك العبيد والموالي، وأبناء القبيلة أنفسهم:

صارت حنيفة أثلاثاً فثلثهم ... من العبيد وثلث من مواليها

قد زوجوهم فهم منهم وناسيهم ... إلى حنيفة يدعو ثلث باقيها[٣٢]

بل شكل ذم الحضري صفة مألوفة في موقف القريشي المُتَبَدِّين، أو الأقرب إلى البداوة منها إلى التحضر، من القبائل الأخرى، تلك التي قطعت أشواطاً بعيدة وطويلة في مجال التحضر، والتطور الاقتصادي، كما في ذم «خالد بن صفوان» اليمني «إبراهيم بن مخرمه»: (وبعد فما منكم إلاّ دابغ جلد أو ناسج بُرْد، أو سائس قرد، أو راكب عَرْد، دل عليكم هدهد، وغرَّقتكم جُرَذ، وملكتكم أم ولد)[٣٣].

ولعل مشاهد من هذا النوع، تؤثر إلى حد كبير في نسج الحدث، وتوليفه تاريخياً، لدن المؤرخ، وإضافة إلى ذلك فإن إسناده لمفهوم (الأعلمية) إلى الله، في نهاية ما يكتبه. أي كما في قول «ابن اسحق»: والله أعلم أي ذلك كان، إنما يسند مصداقية التاريخ في بشريته إلى الله، وهو الذي يجزم أنه حصل بالطريقة التي صاغه بها.

٤ ـ أما عن الأسجاع التي لجأ «مسيلمة» إليها، فيبدو من خلال بنية النص التاريخي عند «ابن هشام»، أن هذا الإجراء هو نتاج موقف من «مسيلمة» نفسه، باعتباره نتيجة مترتبة، على موقف مدّعي النبوة من «محمد(ﷺ)» ودعوته، خاصة وأننا

(٣٢) عبد الكريم، المصدر نفسه، ص ١٩٣، و١٩٦.

(٣٣) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، المجلد الخامس ص ٤٤٨.

رأينا في صفحات مسابقة أنه كان معروفاً بين قومه، ولدن أبناء مكة أنفسهم (رحمان اليمامة) قبل ذلك، وإسناد هذه الأقوال، أو أمثالها إليه، وهي ذات مناخ قرآني (تقليدي محض)، محاولة لافتة للنظر، لتقزيم الشخصية المدعية أكثر، والنيل من تاريخها ـ كما سنرى لاحقاً ـ أكثر مع «الطبري».

ومما يلاحظ بخصوص إخراج الحدث التاريخي، من قبل «ابن هشام» عبر «ابن اسحق» أن كيفية ذهاب وفد بني حنيفة إلى «محمد(ﷺ)»، وما رآه «محمد(ﷺ)» في منامه، تختلف، من خلال رواته، كما جاء في (صحيح البخاري) ـ و«البخاري» هو من مواليد بخارى سنة (١٩٤هـ)، وتوفي سنة (٢٥٦هـ)، أي ظهر بعد وفاة «ابن اسحق» بـ(٥٠ سنة) تقريباً، وكان عمره اثنين وعشرين عاماً عندما توفي «ابن هشام» فنقرأ في (صحيح البخاري) ما يلي:

حدثنا أبو اليمان، أخبرنا شعيب عن عبد الله بن أبي حسن حدثنا نافع بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال قدم مسيلمة الكذاب على عهد رسول الله(ﷺ) فجعل يقول إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته، وقدمها في بشر كثير من قومه فأقبل إليه رسول الله(ﷺ) ومعه ثابت بن قيس بن شماس وفي يد رسول الله(ﷺ) قطعة جريد حتى وقف على مسيلمة في أصحابه فقال لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتكها، ولن تعدو أمر الله فيك ولئن أدبرت ليعْقرنك الله وإني لأراك الذي أريت فيك ما رأيتُ، فأخبرني أبو هريرة أن رسول الله(ﷺ) قال بينما أنا نائم رأيت في يدي سوارين من ذهب فأهمني شأنهما فأوحي إليَّ في المنام أن

أنفخهما فنفختهما فطارا فأوّلها كذابين يخرجان بعدي فكان أحدهما العَنْسي والآخر مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة)[٣٤].

كيف يمكننا تفكيك هذا الحديث، بأخيارياته؟

إنه، كما نرى ينقسم إلى ثلاثة مشاهد متكاملة:

١ ـ ذهاب «مسيلمة في قومه إلى «محمد(ﷺ)» وما قاله له.

٢ ـ ورد «محمد(ﷺ)» عليه.

٣ ـ وموقف «محمد(ﷺ)» من «مسيلمة» و«العنسي».

بالنسبة للنقطة الأولى، يظهر الموقف طبيعياً، بل نتيجة لمواقف سابقة، حيث يظهر «محمد(ﷺ)» نبي الإسلام بامتياز، وقائداً منتصراً على أعدائه. وهذا يعني أنه ما على الآخرين سوى أن يعبروا عن مواقفهم تجاهه صراحة.

أن يعترفوا به نبياً بدون منافس، وقائداً لا يواجه، وصاحب دين نجح في الاختيار المصيري. وليس ذهاب «مسيلمة» مع جمع كبير من قومه، سوى لتأكيد هذا الموقف، والبدء بعلاقة جديدة، مراعياً التفوق السياسي، وتألق نجم نبي الإسلام. ولكنه لا زال قوياً، أو على الأقل يتلمس في كيانه، وفي نبي القوة التي تدفعه إلى الأمام، للإعلان عن فاعليته في البيئة، وفي التاريخ، فبنو قومه معه. وليس الجمع الغفير سوى تعبير عن هذا النزوع الكاريزمي.

(٣٤) النووي، **صحيح البخاري** (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، المجلد ٤ ـ ٦، ج ٤ ص ٢٤٧.

أما النقطة الثانية، فيظهر «محمد(ﷺ)» عبرها في موقف قوة. هو موقف الأقوى، والمنتصر. إنه هنا لا ينسى خصمه، ولا يتجاهله، ولا يغض النظر عن مكانته في قومه، ولا يهمه ماضيه، ماضي (رحمان اليمامة)، وربما، لا ينسى علاقته معه، تلك التي كانت سابقاً، ولكنه الآن، هو صاحب الكلمة الأولى، والمحروس إلهياً.

هكذا تجتمع القوة الدنيوية/ والشرعنة الدينية الإلهية ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾[٣٥]. إنه رسول الله، ولكنه في الوقت نفسه مبلغ لرسالته، ومنفذ لما جاء فيها.

لقد اعترف الناس (الذين كانوا في مجتمعه) بـ«محمد(ﷺ)» نبياً ورسولاً، لا لأنهم اقتنعوا بذلك (وخاصة الذين اعترفوا به على مضض، وأضمروا له الشر، واستسلموا له رغم أنوفهم، أثناء فتح مكة)، بل لأنهم وجدوا أنفسهم أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الاعتراف، وهذا يجعلهم آمنين (مسلمين) في دولة الإسلام الجديدة، وإما الرفض وهذا يعني إعلان الحرب، ويعني ذلك أنه خيار غير سليم. إنه خيار للموت، وبئس المصير.

و«مسيلمة» كان يعتقد حتى اللحظة الأخيرة، أنه بالإمكان البقاء سيداً في قومه، والوقوف في وجه «محمد(ﷺ)»، كان ينطلق من جملة تصورات وقناعات نفسية واجتماعية وتكتيكية، لم تحمه في النهاية.

(٣٥) القرآن الكريم، «سورة الفتح»، الآية ٢٨.

أما النقطة الثالثة، فقد رأى «محمد(ﷺ)» ألاّ مفر من مواجهة خصومه، خاصة وأن لهم تأثيرهم الكبير والخطير في المنطقة. والمنطقة التي يتزعمانها، لها موقفها الاستراتيجي والحيوي بالنسبة له كقائد حربي/ وصاحب دعوة، يحتاج إلى مجال، أو توسيع مجال حُكمه، وتعميق الأسس التي تُبنى عليها دولة الإسلام، وعدم القضاء عليهما يقلل من كاريزميته.

ولهذا كان لجوؤه إلى شتى الأساليب من أجل ذلك. فالحرب تشرّع لكل شيء. والدعوة الجديدة تبرر ذلك. ولَيْسَتْ رؤياه، سوى التعبير الأمثل عن الحالة النفسية التي كان يعيشها، وحلقة داخلة في سلسلة الاجراءات التي تميزت بها حياته، والتي قام بها إثر ذلك، إما لتنفيذ فكرة جديدة، أو تقوية نظام عملي، والاثنان يتكاملان معاً!

٥ ـ ما يجدر ذكره بداية هو أنه (كلما قرأنا أحد مؤرخي الماضي، فإننا نقف تلقائياً في حدود معلوماته، ونعترف عملياً أن التاريخ ينتهي عنده وأن مجموع الأخبار الحاضرة في ذهنه مطابقة تمام المطابقة لمحفوظ أسلافه في الصنعة)[٣٦].

ولعل هذا القول ينطبق على كل مؤرخي الماضي. فلا مؤرخ قادر على الخروج من عصره، وعلى التحرر نهائياً من مؤشراته.

وإذا طبقنا هذا القول على «ابن هشام» وعبره «ابن اسحق»، فسوف نجد أنهما كانا يفصحان عن الحراك الثقافي لعصرهما وفيه، وكانا مخلصين، لما كان يُطلب منهما. وهو

(٣٦) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص ٣٧.

(تنوير) التاريخ الإسلامي، وهو في طريق التألق، وتفسير الأحداث، من منظور الاندهاش بهذا التاريخ المتألق والمتصاعد، والحكم على الماضي، ورموزه الأكثر سلبية «مسيلمة» خاصة، من موقع الفكر (المنتصر) ليس ـ والتعبير عن الموقع الذي كانا فيه ويمثلانه ـ فـ«ابن هشام» بصري النشأة، و«ابن اسحق» كان مولى لقريشي، وكان لكل ذلك تأثيره في تحديد موقع «مسيلمة» القيمي في التاريخ[٣٧].

ب ـ مسيلمة: الشخصية المتناقضة في مرويات «الطبري»[٣٨]:

(الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير) من أعلام القرن الثالث الهجري. إمام وفقيه مجتهد، يُعير من بين أكثر المؤرخين الإسلاميين تأثيراً بما كتبه، إن كتابه (تاريخ الطبري) أو (تاريخ الأمم والملوك)، هو سِفْر جليل، وعمل موسوعي هائل يغطي تاريخ الخليقة منذ بدء تكونها حتى عصره، وليس بإمكان أي مؤرخ الاستغناء عنه، نظراً لغزارة المعلومات وتنوعها تلك التي يحتويها عمله، إضافة إلى رواته الذين اعتمد عليهم، في تدوينه للتاريخ، وهو إلى جانب كتابه الآخر (مجمع البيان في تفسير القرآن)، يشكلان مكتبة كاملة، في الفقه والأدب والمعرفة إسلامياً...

ولذلك فإن ما كتبه هذا المؤرخ القدير عن «مسيلمة»، يمثل قيمة

---

(٣٧) إن قراءة ما كتب عن «ابن اسحق» و«ابن هشام» في: **السيرة النبوية**، القسم الأول، ص ١٣ ـ ١٨. تعطينا فكرة موجزة ولكنها معبرة عن ذلك.

(٣٨) سأعتمد على طبعة (بيروت: دار التراث، د. ت.)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الثالث. وعلامة (ط) تشير إليها مع رقم الصفحة.

كبرى: تاريخية واجتماعية وثقافية، وشهادة للتاريخ، وفي التاريخ، وعلى التاريخ، يستنير بها المؤرخ، ويقرأ في ضوئها ماضياً، لا زال يمتد فيه عميقاً ودلالياً.

وهذا يعني أننا في تواصلنا معه، وهو يتحدث إلينا عبر كتابه عن «نموذجنا» هنا، سنحاول الاستماع إليه، والمضي معه إلى الآخر، محترمين لكل كلمة يقولها، ومسجلين لكل قول، يشكل قيمة تاريخية، ومبتهجين مع مروياته الشيقة..

وإذا كنا سنتصرف هكذا، مع شيخ المؤرخين الإسلاميين بلا منازع، فإننا سننفتح عليه، مراقبين كيفية صوغه لأحداثه، والطريقة التي يلجأ إليها في نقل أخباره، ومتمعنين في المنظور الذي يشكل زاوية النظر إلى موضوعه، محاولين في النهاية لملمة المسموع، وفكفكة الململم من المرويات، والوقوف عنها، وتكوين صورة نقدية عن طبيعتها..

كيف تناول مؤرخنا الإسلامي «مسيلمة» سلوكاً وتاريخاً وثقافة، أو فاعلية في التاريخ؟

١ ـ ينقل إلينا «الطبري» خبر وفود بني حنيفة إلى النبي «محمد(ﷺ)» معتمداً على رواية «ابن اسحق» كما ذكرها «ابن هشام» تماماً! وذلك في الصفحتين (١٣٧ ـ ١٣٨).

٢ ـ ثم ينتقل بعد ذلك، فيحدثنا عن أمر الكاهنة والمتنبئة (سجاح بنت الحارث بن سويد» من بني (تميم)، وهي تحاول لملمة صفوف القوم، والإعلان عن النبوة في المنطقة، ثم تقوية مُلكِها بعد ذلك. وحين أدركت أن الذين وقفوا إلى جانبها، ابتعدوا عنها (كما في حال مالك ووكيع)، فطلبت من بني

قومها غزو اليمامة، والاستفادة منها اقتصادياً ومعنوياً، كما في قولها: (عليكم باليمامة، ورفُّوا رفيف الحمامة، فإنها غزوة صرّامة، لا يلحقكم بعدها ملامة (ص ٢٧٢). وتلتقي مع «مسيلمة»، حيث يتناقشان في أمور تهمُّ الطرفين، بخصوص اقتسام الأرض، وتوزيع الغلة، وهما يسجعان الكلام، ويتقاربان (ص ٢٧٢).

٣ ـ يؤدي التوافق بين الاثنين إلى التزاوج، وينقل إلينا «الطبري» صورة ملهاتية (كاريكاتيرية) حول ذلك، إذ بعد أن ينصب لها خيمة، ويأمر أصحابه بحراستها إثم دارسها، فقال: ما أوحِيَ إليك؟ فقالت: هل تكون النساء يبتدئن! ولكن أنت قل ما أوحى إليك؟ قال: «ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، من بين صفاق ومشى»[٣٩]. قالت: وماذا أيضاً؟ قال: أوحِيَ إليّ: «إن الله خلق النساء أفراجاً، وجعل الرجال لهن أزواجاً، فنولج فيهن قُعْساً إيلاجاً، ثم نخرجها إذا نشاء إخراجاً، فينتجن لنا سخالاً انتاجاً». قالت: أشهد أنك نبي، قال: هل لكِ أن أتزوجك فآكل بقومي وقومك العرب! قالت: نعم، قال:

ألا قومي إلى النيك ... فقد هُيّيء لك المضجع
وإن شئت ففي البيت ... وإن شئت ففي المخدع
وإن شئت سلقناك ... وإن شئت على أربع
وإن شئت بثلثيه ... وإن شئت به أجمع

(ط ـ ٢٧٣)

(٣٩) صفاق: الجلد الأسفل الذي تحت الجلد الذي عليه الشعر.

٤ ـ بعد أن يتزوجا، يعطيها صداقاً، مقابل زواجه منها، ثم يطلب من مؤذنها، فيقول له (ناد في أصحابك أن مسيلمة بن حبيب رسول الله قد وضع عنكم صلاتين مما أتاكم به محمد: صلاة العشاء الآخرة وصلاة الفجر (ط ـ ٢٧٤).
وبعد ذلك صالحها (على أن يحمل إليها النصف من غلاّت اليمامة، وأبت إلاّ السنة المقبلة يُسْلفها، فباح لها بذلك (ط ٢٧٥).

٥ ـ وجهز «أبو بكر» جيشاً عرمرماً لملاقاة «مسيلمة»، وللقضاء عليه وعلى أعوانه، باعتبارهم مرتدين. ثم يتحدث عن علاقة «مسيلمة» مع سواه، من رجال قبيلته (وكان مسيلمة يصانع كل أحد ويتألّفه، ولا يبالي أن يطّلع الناس منه على قبيح، وكان معه نهار الرّجال بن عُنْفوة) وهو الذي هاجر إلى النبي(ﷺ)، فتعلم القرآن، وأرسله النبي(ﷺ) لأهل اليمامة، ليعلمهم، ولكنه ارتدّ، وشهد لمسيلمة (أنه سمع محمداً(ﷺ) يقول: إنه قد أشرِك معه، فصدّقوه «أي بنو حنيفة»، واستجابوا له (ط ـ ٢٨٢)، ثم يكتب عن تبعية «مسيلمة» المطلقة لشاهده الكذاب هذا (ط ـ ٣٨٣)، لكنه يضيف بعد ذلك (وكان الذي يؤذّن له عبد الله بن النواحه، وكان الذي يقيم له حجير بن عُمَيْر، ويشهد له... ط ـ ٣٨٣).

٦ ـ ثم يحاول «مسيلمة» تحريم اليمامة (جعلها حرماً)، وبعث النشاط في بني قومه، وهو يظهر لهم قدراته النبوئية، ومنها (والليل الأطحم، والذئب الأدلم. والجذع الأزلم، ما انتهكت أسيّدّ من مَحْرم[٤٠]ـ ط ـ ٣٨٣).

(٤٠) الاطحم من الطحمة: سواد الليل ـ الأدلم: الأسود الطويل، الجزء ٤ الأزلم: الدهر.

وكذلك: (والشاء وألوانها، وأعجبها السود وألبانها. والشاة السوداء واللبن الأبيض، إنه لعجب مَحْض، وقد حرّم المذق، فمال لكم لا تمجّعون ط ـ ٢٨٤).

وعن الضفدع يقول: (يا ضفدع ابنة ضفدع، نقي ما تنقين، أعلاك في الماء وأسفلك في الطين، لا الشارب تمنعين، ولا الماء تكدّرين ط ـ ٢٨٤). وأيضاً: (والمبذّرات زرعاً، والحاصدات حصدا، والذاريات قمحاً، والطاحنات طحناً، والخابزات خبزاً، والثاردات ثردا، واللاقمات لقماً، إهاله وسمناً، لقد فضّلتم على أهل الوَبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعتّر فآووه، والباغي فناوئوه ـ ط ـ ٢٨٤).

٧ ـ ثم ينقل إلينا مجموعة من الأخبار التي تتعلق بكيفية معالجته لمشاكل الناس المختلفة، وفشله الفظيع فيها.

بعد أن قيل له أن «محمداً(ﷺ)» كان يترك كل شيء وراءه، وما يقول فيه خيراً، مباركاً ـ فالآبار التي أراد لها أن تفيض ماء، غارت مياهها، والنخل قطعت ، والمولود الذي يُلمس رأسه، كان يُقرع ويلثغ (يخطىء في لفظ الحروف)... الخ (ط ـ ٢٨٥).

وكان يُعرف بالكذب، كما في قول رجل له، بعد أن تعرف على اسمه (أشهد انك كذاب، وأن محمداً صادق، ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر ـ ط ٢٨٦).

٨ ـ ويُبرز لنا مشهد قتله بصورة تثير الضحك فعلاً، حيث قتله «وحشي» ورجل آخر معه. ثم حاول «خالد بن الوليد» التعرف عليه (فإذا رُوَيجل أصيفر أخنيس ـ ط ـ ٢٩٥).

ما الذي نستنتجه مما تقدم؟

هناك ثمة نقاط، تتكون مباشرة، لها دلالتها، إثر قراءتنا لما كتبه، أو ذكره «الطبري»، عن «مسيلمة»:

النقطة الأولى: تكوين صورة كاريكاتيرية عن «مسيلمة» وتتناسب، وموقف المسلمين العام من سلوكه، ومحاولة تقزيم شخصيته، وجعلها قميئة بالمقابل، للإيحاء إلى أن الذين كانوا معه، افتتنوا وخدعوا به.

النقطة الثانية: التركيز على أن الشر يصدر عن كل شخصية من هذا النوع، وينخدع الآخرون بها.

النقطة الثالثة: تقديم الشخصية متناقضة مع نفسها، لتنفير الآخرين منها.

هذه هي أهم النقاط/ الأفكار السياسية التي يمكننا استخلاصها مما تقدم.

ولكن كيف يكون هو المؤرخ عندما يقدم الشخصية، ضمن هذا الإطار، وبهذه الطريقة، أو بهذا التوليف التاريخي؟

كيف يمكن التجاوب مع المؤرخ الذي يتناول حدثاً تاريخياً، زلزل أركان الدولة الإسلامية، وهي لم تستقر بعد، بمثل هذا الإخراج الكاريكاتيري؟ وهل تعتبر هذه الطريقة ناجعة، أي الإيغال في تقزيم الشخصية «موضوع الحدث»، وجعلها دمية تاريخية فاقدة للكثير من ملامحها الإنسانية، ولأبعادها التاريخية التي تقنعنا بها؟

مما لا شك فيه أن «الطبري» مؤرخ كبير، وقد تكون لديه الذرائع التي تبرر له ما لجأ إليه، وتكون نظرته إلى الأمور أكثر عمقاً،

وتوضيحاً لها، ويكون أسلوبه بالشكل الذي تعرفنا عليه، أكثر فاعلية في توجيه المعنى القيمي للحدث، وترسيخ التاريخ المبتغى كقيمة وعبرة في الذاكرة الجمعية للبشر. ولكن هل يتم كل ذلك على حساب الواقع؟

هل يمكن تقزيم شخصية، كان لها صيتها، وهيبتها في المنطقة، لمجرد أنها أصبحت خارج (الفكر المألوف والمطلوب)؟

ولعل الذي يلفت النظر فيما كتبه («الطبري»)، وفيما يخص موضوعنا، هو أنه اعتمد على «ابن اسحق» بالنسبة إلى الروايتين اللتين ذكرتا كيفية وفود بني حنيفة إلى النبي «محمد(ﷺ)»، أما فيما يتعلق بـ«سجاح»، فليس هناك رواية، فقط يكتب (كان من بني تميم ـ ط ٢٦٧)، وهذا يقلل من قيمة الحدث الإخبارية والتاريخية، أما ما يتعلق بالمشهد الذي (يتغازل) فيه «مسيلمة» مع «سجاح»، فهناك اعتماد على العديد من الرواة، مثل (أبو جعفر ـ سيف ـ ومن ذكر عنه ـ ط ٢٧٣)، وهذا الإسناد بدوره يبدو ضعيف الإخراج، لأنه يظهر قليل الاقناع، فاقداً لمصداقيته، من حيث الأخبار التي وردت فيه. أما عن الأخبار المتعلقة بأمر «مسيلمة» وعلاقته مع الآخرين، و«خزعبلاته»، فهناك (القاسم بن محمد، وبن عمير، وأثال الحنفي).

ويظهر الرواة أكثر تواطؤاً مع المؤرخ ضد «مسيلمة»، من ناحية سرد الأخبار التي تظهره شخصاً كاذباً ومضحكاً!

والفكرة الأساسية التي تُستخلص مما كتبه عن أمر «مسيلمة» و«سجاح» هي تقربه من السلطة، ودفاعه عنها، وأن الرواة الذين شكلوا شهود تاريخ، كانوا إلى جانب السلطة، أكثر من التزامهم

بالواقع الذي حدث وكما هو[٤١]، وليس ما يقوله «هشام جعيط» صحيحاً تماماً، عندما يكتب عن «الطبري» أنه (كلما ابتعدنا عن صدر الإسلام والعصر الأموي. تكون المعلومة أقل دسامة وتطوراً. إنها تغدو جافة ومقتضبة بقدر ما يغدو الكاتب شاهداً لعصره، أي النصف الثاني من القرن الثالث. وبالعكس، كل شيء يزداد ألواناً ويكتسب وضوحاً ودقة، عندما نتوغل في صميم القرن الأول[٤٢]

فهناك تفاوت بين خبر وآخر، بين حدث وآخر. فهو يظهر أكثر موالاة للسلطة، فيما يخص موقفها من الحركات أو الاتجاهات المعارضة لها تماماً، وأقل ميلاً إلى التوثيق، والتأكد من دقة ما ينقله ويدونه لنا، ولعل ذلك يتوضح، عندما نقارب طريقة الكتابة لدى «مؤرخنا» الكبير، في هذا المجال.

وبداية لن نعلّق على المشهد الأول، أي اعتماده على «ابن اسحق»، فقد رأينا ذلك سابقاً. ولكننا نستطيع القول، بأن «الطبري» كما يظهر من طريقة الكتابة عنده، ينقل إلينا الخبر المتعلق بحدث ما، أو أكثر من خبر، كما هو، وكأنه يريد أن يقول لنا: إذا رأيتم في ذلك ما يخالف الواقع، فهذا يعود - في سببه وعلّته - إلى الشاهد التاريخي، إلى الرواية. ولكن مثل هذا الإجراء لا يعفيه من مشاركته في النطق بالحكم، من خلال الشهادة المذكورة. وربما

(٤١) انظر: ابراهيم بيضون، **الحجاز والدولة الإسلامية: دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري** (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٣)، ص ٢٠ - ٢١.

(٤٢) هشام جعيط، **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**؛ ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ١٣١.

كان مثل هذا الإجراء ـ ولا زال هنا وهناك ـ محاولة للتملص من مسؤولية معينة، أو محاسبة عقابية وغيرها.

أما بالنسبة لأمر «سجاح»، فقد نقل إلينا صورة حية عن نشاطها. ولكنه تناولها في مشاهد بدت لنا غير مترابطة، غير مقنعة تماماً. إذ أن «سجاح» النصرانية، كانت تبحث عن حليف، عن حليف قوي، للثبات في موقعها، والوقوف في وجه الخصوم، وخاصة في الدولة الإسلامية الناشئة. وهي لم تذهب إلى «مسيلمة»، إلاّ لأنها رأت فيه ما كانت تبحث عنه، من ناحية القوة العددية، والإمكانات المادية، والتوافق في النزوع الفكري التنبؤي، والمؤرخ نفسه يتحدث عن الغلاّت، ولكنه يربطها بالصداق من جهة، ويظهرها بمظهر الماجنة الشبقة من جهة ثانية.

وينسى أو يتناسى، كيف يمكن لامرأة أن تسود قومها، وتقودهم، وتبحث عن منفذ لهم، وهي هكذا، أو تصبح هكذا!

بل يُذكر أنها كانت مشهورة في المنطقة، كاهنة وعرافة لها مكانتها، حتى بين قريش. وما يؤكد ذلك، هو أن «عبد المطلب» والد «عبد الله»، وهذا هو والد «محمد(ﷺ)» لاحقاً، كان هو وأولاده بين يدي صاحب القِداح، وقد خرج القِدْح على «عبد الله»، عند (هبل) أكبر آلهة (مكة)، فقام إليه ليذبحه، حيث أخذه إلى (إساف ونائلة) مضحياً به، ليرضي إلهه، ولكن قريشاً منعته، وطلبت منه أن يستشير «سجاحا»، فذهب إليها، وبالفعل فقد أنقذته من الذبح[٤٣]، فهل يعقل أن تتصرف امرأة بهذه الطريقة،

(٤٣) كما جاء في: السيرة النبوية لإبن هشام، القسم الأول، ص ١٥٣ ـ ١٥٤. وليس في مصدر آخر.

وتكون بهذا المستوى الاجتماعي، تكون كاريكاتيرية، كما قدمها «الطبري»؟

وماذا عن مشهد «الغزل العاهر» بين «مسيلمة» (رحمان اليمامة) و«سجاح» (كاهنة الحجاز المعتبرة وعرافته)؟ إن كل ما قيل على لسانيهما، لا يمكن الأخذ به، لا لأنه غير معقول، وإنما لأن ما قيل لا يتناسب، والوضوع الاجتماعي والسياسي لكل منهما. فالحدث يريد أن يعلمنا ـ وكما نقله «الطبري» ـ أن الاثنين لا موضوع لهما سوى الاهتمام بجسديهما، الجنس تماماً، وأن ما قالاه يعبر عن ضعتهما، وليس هناك ثمة شيء آخر يشغلهما.

مما لا شك فيه أن ما قيل هنا، يشكل زلة (سقطة؟) تاريخية، لا غبار عليها. وهي توضح لنا، إلى أي مدى يكون الكاتب قادراً على الاحتفاظ بتوازنه، في محراب التاريخ، وقادراً على التمييز بين خبر لا يعقل، وآخر يمكن الأخذ به، لأنه ممكن ـ كأن الشاعر، أو سلطة الهوى تُضعِف من فاعلية الوعي المتبصر، وتذهب بدقة الرؤية..

وبشكل أخص، ما يتعلق بقول «مسيلمة» لـ«سجاح» عن المفردات الجنسية الفاضحة، وكأنهما يعرفان بعضهما (من زمان)، أما بخصوص التحالف (آكل بقومي وقومك العرب)، فهو صحيح. ولكنه كان هزلياً من خلال عبارة (آكل)، وهذه صياغة كتبت، ليؤكد بها خزعبلاتية الاثنين، وسخفهما التاريخي. إن المؤرخ لا يكتب ليقنع ـ كما يبدو ـ إنما يكتب، ليقول: هذا ما حدث، وقد حدث هكذا بالفعل، ولا يليق بـ(عدو الله) سوى مثل هذا الإخراج التاريخي!

ويبقى اتفاق الاثنين على كيفية الحصول على الغلة كعقد تجاري، من موقع التحالف، مأخوذاً بعين الاعتبار!

ولكن إخراج هذا العقد، كما يظهر من صياغة الحدث تم بطريقة هزئية. ولعل هذا الإجراء يفسَّر من موقع الفكر الآخر، ذلك الفكر الذي يحيل الواقع المرفوض، إلى جملة أحداث لاعقلانية، والخبر إلى جملة أقوال لا رابط بينها، والشخصية المنبوذة، إلى جملة مواقف، وسلوكات تثير السخط، والضحك، من موقع الفكر المسبق تماماً.

ولعل في وضْع «مسيلمة» صلاتين عن قوم «سجاح» وقومه، كما يذكر «الطبري» أكثر من إشارة استفهام، منها: كيف يبرز «مسيلمة» متنفذاً في قوم «سجاح» ذاتها، وهو الذي كان يخشى قوتها؟ أليس تصرفه، يجعل منه شخصية هزلية، وليست جادة، في وضع لا يسمح بذلك؟ وكيف يعقل ذلك، وهو نفسه (أي الطبري) يذكر أنه كان له مؤذن، بعد أن أحلَّ الحرام، وشرب الخمر، وغير ذلك من الموبقات، التي لا تتسق مع بعضها بعضاً؟

وهناك ثمة نقطة أخرى، لافتة للنظر، وجديرة بالتحليل والمناقشة، وتتعلق بدونية شخصية «مسيلمة» ومصانعته لكل أحد وتألُّفه، وتبعيته لـ(نهار)!

إذ أن من المعلوم كما رأينا في مناقشتنا لـ«ابن هشام» أن رجلاً يكون هناك أربعون ألف مسلحاً تحت إمرته، وقبل ذلك يأتي به قومه من قريته إلى المنطقة، ثم يلتفون حوله، ثم يرتد أحدهم عن دينه، وهو (نهار) ثم يؤيده في دعوته، ويشهد له كذباً، أن «محمداً» قد أشركه معه في الدعوة... الخ، كيف يصانع كل

أحد، ويتألفه، ويتبع من ارتد متأثراً به؟ ألا يعني وجود بعد كاريزمي واضح المعالم في شخصيته، وهو أبعد من إطار النظر الذي تصوره، أو تخيله مؤرخنا الكبير «الطبري»؟

وماذا عن الأسجاع التي نسبت إليه، تلك التي تتعلق بمواضيع تافهة حقاً[٤٤].

إن أي مدقق فيها، من حيث المضمون، أو المواضيع التي تطرقت إليها أسجاعه، يتفاجأ بمستواها الفني الهزئي، وبركاكة المعنى، وضعف الصياغة، وسخافة التصوير، وتفاهة الاسلوب كذلك!

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، كيف يمكن تقبل مثل هذه الأقوال السجعية من رجل عُرف بـ(رحمان اليمامة)، ولا يُستبعد أنه كان حنيفياً نتيجة ذلك، وله مكانته الاجتماعية في منطقته، وخارجها كذلك؟

ونلاحظ أن المواضيع التي طرحها تتعلق بالشاة والضفدع والحاصدات حصداً، وغيرها من المواضيع التي تفتقد كل بنيان قصصي، أو فني أدبي، أو حكمة. وهذا يعني أنها وضعت على لسانه. وما يؤكد ذلك أن الذين رووا عنه، أو تحدثوا عنه، وأشاروا إليه، هم قريشيون، أو ممالئون لهم، وخصوم لـ«مسيلمة»!

ويظهر من صياغة الأسجاع أنها عربية واضحة. ولكنها تدفعنا إلى طرح السؤال هذا، وهو: هل كانت لغة قريش كلغة أهل اليمامة؟

---

(٤٤) يميل إلى هذا الرأي باستحياء، كما سنرى: علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المجلد السادس، ص ٩٢. وبشكل واضح، حسين مروة، في: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)، ج ١، ص ٤٠٥، وقبلهما ابن خلدون في: **مقدمته**، ج ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧١)، ص ٦٧. الذي شك في ذلك، كما يستخلص من كلامه.

إنها مسألة لم تحسم حتى الآن، بخصوص حقيقة اللغة العربية، وهل كانت واحدة، أم كان هناك عدة لغات في المنطقة، لكل بلد/ قبيلة لغة خاصة، تختلف قليلاً أو كثيراً عن سواها. ولعل الذين حاولوا الكتابة في مجالات مختلفة انطلقوا من وحدة اللغة العربية (لغة القرآن)، لجعل تاريخ المنطقة كاملة واحداً..

تُرى كيف كانت لغة القحطانيين، إذا قارناها بلغة العدنانيين؟ لغة أهل الجنوب، ومنهم أهل اليمامة، ولغة أهل الشمال، ومنهم قريش، حيث كانت لغتها لغة القرآن؟

إذ مما لا شك فيه، أن تقسيم العرب هكذا، هو من فعل النسابين، وتظهر التوراة المدرسة الأولى التي تخرج فيها المؤرخ الإسلامي، وهو يتحدث في الأنساب، منذ تكوين الخليقة، وليس هذا التقسيم سوى لضبط الفوضى المتعلقة باللغة العربية، وما قيل فيها، من حيث الوحدة أو الكثرة، وبما يتعلق بتاريخها، ومن كان يتعامل بها، حيث تمّ، ولا زال يتم السعي، على أكثر من صعيد لتعميم سلطة اللغة العربية (لغة القرآن) على المنطقة كلها.

أولاً لإضفاء طابع شمولي على اللغة هذه، وللربط بين العصر السابق على الإسلام، والإسلام نفسه، ربطاً ثقافياً، والتأكيد على وحدة ثقافة المنطقة، من خلال الأقوال التي تذكر، في أكثر من مكان، وهي متشابهة ثانياً.

حيث تكون اللغة العربية الفصحى (الأساسية) هي لغة أهل الجنوب (العرب العاربة)، لغة «إبراهيم»، أما لغة العرب المستعربة، (في مكة وما حولها) فقد كانت العبرانية، أو غيرها ليست عربية، ثم تعلم هؤلاء اللغة الأساسية (العربية الفصحى)، وإسماعيل هو الذي

تعلمها بعد أن نسيها، وعلى من اكتسبها (أي أهل الشمال)! هكذا يتفق معظم المؤرخين الإسلاميين، دون وجود أدلة ووثائق مادية تثبت ذلك.

ومما يجدر السؤال عنه هو كيف استطاع العدنانيون الأقل تحضراً من القحطانيين، أن ينسوا لغتهم وهم بدو، وأن يتعلموا لغتهم تلك التي ارتبطت بالقوة والهيمنة والسيادة؟ ليس هناك ما يثبت ذلك، سوى الكلام الموجَّه!

ومن هنا نقول مع عميد الأدب العربي (أيريد أنصار القديم أن نفهم أن الله قد خص اللغة العربية الفصحى بكرامة لم يخص بها لغة أخرى؟ وجعل تفوقها على لغة السادة الساسة المترفين من قحطان، وهي لغة قوم دونهم في السيادة، نوعاً من المعجزة قدمها بين يدي الإسلام؟ فإن أرادوا هذا فنحن مستعدون أن نقبله منهم ونقرّه لهم، ولكن على أنه فن من فنون الدعابة الدينية، لا على أنه حقيقة من حقائق العلم.

ليس هناك سبيل إذن إلى أن نفهم أن القحطانية قد اتخذت لغة عدنان أداة لإظهار آثارها الأدبية! فكيف شعر شعراء قحطان وسجع كهانها وتكلم خطباؤها بلغة القرآن؟ إنما فعلوا ذلك لأن ما يضاف إليهم من الشعر والسجع والنثر قد حمل عليهم بعد الإسلام حملاً)(٤٥).

إن ما يقوله هنا «طه حسين» متأثراً بمذهب الشك الديكارتي الفرنسي مثير حقاً. وهو لافت للنظر، لأنه صحيح، وإنما لأنه مثير

(٤٥) انظر: طه حسين، **في الأدب الجاهلي** (دار المعارف)، ط ١١، ص ٩٠ وغيرها، فيما يخص بيئة العصر الجاهلي.

للأسئلة، محرّض للعقل على التفكير، فإن ما كتب ويكتب عن العرب، وما يتعلق بمعتقداتهم، وخاصة في الفترة السابقة على الإسلام، يثير الكثير الكثير من الأسئلة. لأن معظم ما قيل وكتب، كان منطلَقُه القرآن من حيث التأريخ، أو التلميحات التاريخية، وإذا كان القرآن يشير إلى اللغة. فهو قد نزل بلسان عربي مبين. فإن حقيقة اللغة شيء، وأي لغة عربية نزل بها شيء آخر.

وإضافة إلى ذلك، فإن ربط اللغة العربية (لغة القرآن) بـ«إبراهيم»، دون وجود وثائق تاريخية، وأن إسماعيل ابنه هو الذي تعلمها ممن كانت لغتهم غير عربية في الأصل، كـ(قريش) غير مقنع!

إضافة إلى ذلك فإن كلمة (عربي) أو (عربية)، ومن ثم كلمة (قوم)، لا زالتا من الكلمات التي تثير مناقشات مختلفة، من حيث المعنى والدلالة. إذ ما المقصود بكلمة (عربي) أو (عربية) في (القرآن)؟ وما المقصود بكلمة (قوم)؟ أهي اللغة العربية التي كان «محمد(ﷺ)» ينطق بها، هو وقومه في مكة؟ أم هي اللغة العربية في تنوعها، حيث كان هناك عربية، تختلف عن بعضها بعضاً، وكان «محمد(ﷺ)» يعرفها، فقد كان صاحب دعوة، ورجلاً على درجة عالية من الذكاء، ومطّلعاً على أمور المنطقة، وخاصة من خلال اتصاله بـ(مثقفي عصره) الرواد، أي أولئك الحنفاء الذين كانوا ممدوحين في القرآن، على طول الخط؟

وكذلك أهي كلمة القوم بالمعنى الشمولي، قوم «محمد(ﷺ)» من العرب جميعاً، أم هي قوم «محمد(ﷺ)» من القريشيين؟ إذ من المعلوم هنا أنه كان لكل قبيلة آلهتها ومعتقداتها الخاصة، رغم وجود صفات مشتركة فيما بين قبائل المنطقة!

إن اجتهاد المجتهدين من الفقهاء المسلمين، حول اللغة العربية، وعلاقتها بالقرآن، كان ينحصر قدر المستطاع داخل الدائرة الحالة المحافظة للقرآن، أي النظر إلى اللغة التي نزل فيها القرآن، هي العربية الأصفى في المنطقة، لأن لغة قريش البدوية في معظمها، كما كان «ابن خلدون» يتصورها، كانت هي الأصفى والأنقى في عربيتها..

ومن ثم النظر إلى اللغة هذه، من منظور وحدة ثقافة المنطقة، لتكون داخلة في إطار الخطاب القرآني الموحد(٤٦).

والأركيولوجيا، وهي العلم الذي يتعلق بالآثار. إنها علم الأحافير، عبرت في مكتشفاتها الحديثة والمتعلقة بمنطقة الجزيرة العربية، أكدت على أكثر من صعيد وجود لغة كانت منافسة للغة العربية، هي اللغة العبرانية. حيث لوحظ أن التوراة مقرها جزيرة العرب، وليس مكان آخر، وذلك من خلال أسماء الأماكن والبلدان الموجودة في المنطقة هذه، وما توصلت إليه أحدث الدراسات(٤٧).

فهل كانت اللغة العبرية هي بداية اللغات في المنطقة، ومن ضمنها اللغة العربية؟ وهذا يعني، سواء كنا مع هذا التصور أم لا، أن ما كان يسند إلى أولئك الذين نطقوا بعبارات، وقالوا أسجاعاً، كما في شخص «مسيلمة»، أو ما نسب إليه من أقوال، هو وغيره: عربية «صافية» يصعب الأخذ بها!

---

(٤٦) انظر حول ذلك مثلاً: الشافعي، **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، ص ٤١ - ٥٣؛ الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، خرج حديثه وقدم له وعلّق عليه مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ٣٥٥ وما بعد، وكذلك السيوطي الشافعي، **الاتقان في علوم القرآن** (المكتبة الثقافية، ١٩٧٣)، مجلد واحد، الجزء الأول، ص ١٣٣ - ١٤١.

(٤٧) كما في دراسات كمال الصليبي وزياد منى التي أشرنا إليها سابقاً.

نعم، يمكن الأخذ به بما كتبه المؤرخ الإسلامي، وما أشار إليه، بخصوص أسجاع «مسيلمة» العربية والتي كان يحاول فيها، أو عبرها مضاهاة القرآن ـ ولكن في حدود الممارسات الدعائية ضده. الدعاية الإعلامية المضادة تماماً ـ أما أن نعرف «مسيلمة» وكما تعرفنا عليه في أماكن متفرقة في كتابات المؤرخ الإسلامي، في إطاره الاجتماعي والثقافي والسياسي والديني والنفسي كذلك، فيعني ذلك إلغاء التطابق بين شخصه، وما نسب إليه من أقوال مذكورة!

ويظهر أن المؤرخ كان متلبّساً للحالة التفسيرية لمفهوم الخصم للدولة الإسلامية، ومجسداً للفكر الممثل للسلطة، السلطة في امتدادها الواقعي والاجتماعي والثقافي والسياسي، أو يفكر من داخل الدائرة المعتقدية لها.

بل يظهر المؤرخ في نقله للأخبار التي تتحدث عن (خزعبلات) و(مطبَّبات/ تشخيصات) «مسيلمة»، أقرب إلى رجل الإعلام الموجَّه في عصرنا، الإعلام الذي يجيّر الحقيقة، لصالح الحقيقة المنشودة، ولصنع الحقيقة النفسية، التي ترتقي إلى مستوى الحقيقة الفعلية التي تتشابه وجوهها، وتستقطب (الجميع)، ملغية كل حقيقة مخالفة لها.

ولعله في حديثه عن «مسيلمة» وهو يجعل البئر ناشفاً، والشجر متيبساً، ورأس الطفل أقرع... الخ، إنما ينطلق من موقف الفكر الصانع للحقيقة النفسية. وهو (أي مسيلمة) لا يعود مجرد شخص نكرة خارج التاريخ، مهزوماً في الواقع، فاقداً لكل اعتبار اجتماعي، إنما يصبح منحوساً وملعوناً في الأرض والسماء..

إضافة إلى ذلك فإن تصويره له، وهو مقتول، يبدو في منتهى الكاريكاتيرية. إنه يثير الشفقة، وهو في وضعية المقتول، والسخرية، وهو يتميز بالعلامات التي ذكرها المؤرخ (رويجل أصيغر أخينس)، فهو لم يكتف بعبارة (رجل أصغر أخنس)، إنما ضاعف من فاعلية التأثير للعبارة، ومن بلاغة المعنى. وهو يظهر مدركاً للبعد السيكولوجي لصياغة الحدث وإخراجه، وكذلك مدركاً لفاعلية البيان وميكانيزم اللفظ، وهو يتعرض لتحويل، أو تغيير في الحرف، أو التشكيل. والعنصر التصويري في هذا المجال، يبدو أنه يلعب دوراً كبيراً في تأريخ الحدث. إنه من ناحية يستند إلى أرضية حسية، يمكن تلمسها في صوغ العبارة، وينطلق من فاعلية الكلمة وهي تشكل مع سواها أداة لتحريك المشاعر وتلوينها بشكل مناسب، من ناحية أخرى..

وكذلك فإن المؤرخ الإسلامي، وهو مسكون بفاعلية البيان العربي، في تجليه الرباني، في فضاء قرآني، واعٍ لما يقوم به، عندما يسخر البيان هذا، في تأريخه. وكأنه يمارس فعلاً جهادياً، يُجازى عليه تاريخياً، رغم أن هذا الفعل الجهادي لم يحصّل له نتيجة إيجابية عندما غادر دنياه[٤٨]

ومن ناحية أخرى، فإن الكتابة، أي كتابة، تتضمن باستمرار عناصر تصارع. فالكاتب لا يكتب إلاّ لأن هناك ما يستوجب الكتابة. والكتابة هنا هي ساحة لا تخفي ما عليها من تصارعات مذهبية أو

(٤٨) حيث اتهم بالرافضية والإلحاد من قبل حنابلة عصره، لأنه اعتبر ابن حنبل مجرد «محدّث» وليس بفقيه، وقد دفن في داره ليلاً بعد موته، لأن العامة تجمهرت وعارضت أن تكون جنازته نهاراً، انظر: سالم حميش، «حول طبائع النص القطعي في الإسلام»، في: **دراسات عربية**، العدد ٢ (١٩٨٧)، ص ٣٤.

فكرية، أو تفصح صراحة عن طابعها التصارعي/ أو تزاوج بين الجانبين، وبدرجات متفاوتة، لأن الكتابة، وخاصة إذا كانت متعلقة بموضوع متشعب، متجذر تاريخياً، تتميز بتنوعها (التضاريسي والمناخي)، حيث تفصح عن جانب من الحقيقة هنا، ولا تشير إلى جانب آخر، إلاّ غمزاً ولمزاً، أو تترك المجال للقارىء في أن يكتشف ذلك أحياناً، حسب حساسية الموضوع، أو النقطة التي يسلّط الضوء عليها. فهناك نقاط، أو بقع توتر في كل موضوع، يُكشف عنها بأشكال مختلفة، أو بأساليب بلاغية، وصور مختلفة، من قبل الكاتب هذا.

ويظهر أن المؤرخ (مؤرخنا الطبري) غير مستثنى هنا، فقارىء تاريخه كما رأينا، يتلمس هذا التفاوت القيمي في صياغة الأحداث، وفي النظر إلى المواقع التاريخية التي يجري التنقيب في فضائها الاجتماعي والدلالي، وهو تفاوت لا يرتبط بتفاوت الشخصيات على صعيد الاعتبار التاريخي أو الاجتماعي، إنما على صعيد التقديم والتأخير، أو التقزيم والتضخيم، أو التغييب والاظهار لشخصية أكثر من أخرى، وعلى حسابها..

وهو إذ يفعل ذلك، فإنما يراعي أخلاقية الحدث من منظور الموقف المسبق. ومن المفترض أن يتناول الموضوع من جوانبه كافة، والقارىء نفسه، هو الذي يكشف عن الاعتبارات القيمية الداخلية بدقة..

وكما قلنا سابقاً، بشكل مختلف، فإن الشخصية الشريرة في التاريخ، أو التي ينظر إلها من موقع الشر المحض، تظل دائماً عنصر توتر في الحدث المصاغ، أو الجاري التعبير عنه، وعنصر إثارة للكاتب، حيث يحاول دائماً ـ كما في حال مؤرخنا ـ وضعها في

(سرداب التاريخ، والتعتيم عليها، وتشويهها، لمحو كل تأثير جانبي لها لاحقاً!

ولقد حاول جاهداً أن يكون هكذا. أن يزحزح شخصيته من مواقعها التاريخية، ومن وضعيتها الاجتماعية، ويخرجها من إطارها الإنساني والقيمي، ويتركها على صعيد التوليف الفني المؤرخ نموذجاً للشر الذي يجب تجنبه من جهة، وتكثير اللعنات، لأنه رقي إلى مستوى الرمز الملعون في الذاكرة الجمعية المسلمة من جهة ثانية، هكذا يظهر مؤرخنا ليس ممثلاً لعصره. إنما مفصحاً عن وضعيته ككاتب مراقب سلطوياً على أكثر من صعيد!

جـ ـ «مسيلمة» في كتابات آخرين: «استمرار تناقض الشخصية وهشاشتها»:

كما رأينا سابقاً، فإن «مسيلمة» المشهور بـ(الكذاب) يمثل مرحلة حرجة في تاريخ الإسلام، في بداياته الأولى. وهو يجسّد الوجه الأكثر سلبية، ورمزاً للشر والفتنة والسفاهة، في المرحلة المذكورة. ولهذا نجد أنه دخل واعية المؤرخ الإسلامي، بل تأصل في أدبيات الدولة الإسلامية الفكرية والأدبية والفنية المختلفة. حيث لا يمكن تجاهله، من منظور ما جسّده من قيم منحطة، وما أسند إليه من أدوار متكاملة في السفه والحمق والسخف والإثم..

وتصويره الأدبي، يمكن تخيله بسهولة، كما أن الحديث فيه وعنه، يمكن تكوين صورة عن دونية شخصيته... الخ.

وقد رأينا من خلال «ابن هشام» وراويه «ابن اسحق»، ومن ثم «الطبري» كيف تجلت صورة «مسيلمة»، أو بمعنى آخر، طريقة

تناول شخصيته في إطارها التاريخي، وطرح «قضيته» في إطار الثقافة الإسلامية السائدة غالباً!

والذين جاؤوا بعد هؤلاء، أشاروا إليه، أو تحدثوا عنه باعتباره (كبير أدعياء النبوة) في المنطقة، فكان له الحضور لأكبر، مساحة وتعليقاً وتشريحاً في التاريخ الإسلامي. وإشارتهم كانت متفاوتة، من حيث التناول والتعليق. ولكنها كانت تنطلق من الأرضية ذاتها، ومن الثقافة المغذية لذاكرة المؤرخ في ظل ما هو موجّه فكرياً. فهو لدى الجميع مدّعي نبوة. وليس في ذلك شك. ولم يقبل بدعوة «محمد(ﷺ)» بالتأكيد، أما الاختلاف فقد تجسد فيما كان يُروى عنه من أخبار..

ومن خلال عيّنة الأسماء التي استعنّا بها، حول ذلك، رأينا أن ما قاله «ابن اسحق» عبر «ابن هشام» شكل الإطار الثقافي العام لتصورات المؤرخ الإسلامي، ويظل «الطبري» هو المتميز هنا، لأنه توقف عنده كثيراً، أما من جاء بعده، فقد كان كل منهم، يتناول فيه جانباً معيناً، أو يركز على عنصر آخر من سواه، وخاصة علاقته بـ«محمد(ﷺ)» ودعوته:

فالجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر ـ ت ٢٥٥هـ) يعد من كبار الكتّاب المسلمين، على مر العصور، نظراً لتنوع ثقافته من جهة، ولتنوع مواضيعه التي تناولها بالبحث والاستقصاء والتحري من جهة ثانية، ولجدة آرائه، وصراحتها من جهة ثالثة/ وطرافة الكثير من مواضيعه، وقوة تأثيرها من جهة رابعة!

وهذا يعني أنه لا يتناول موضوعاً، ويعطي رأيه فيه، أو ينهيه إلاّ بعد أن يشبعه درساً وتثبيت موقع..

واللافت للنظر أنه في إشارته إلى «مسيلمة» تخلى عن شخصية المحقق/ المتحري، وتجلى في شخصية الناقل للخبر ليس إلاّ، فقد نقل إلينا بعض ما كان يتميز به «مسيلمة» من باب التسفيه تماماً، وبشكل يكاد يكون عرضياً...

ففي معرض إشارته إلى أولئك الذين حاولوا مضاهاة القرآن، وكأنهم استجابوا للتحدي القرآني، في أن يأتوا بسورة من مثله، يذكر «مسيلمة» بقوله (فقد رأيتُ أصحاب مسيلمة، وأصحاب بني النواحة، إنما تعلّقوا بما ألف لهم مسيلمة من ذلك الكلام، الذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه، وأخذ بعضه، وتعاطى أن يقارنه. فكان لله ذلك التدبير، الذي لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له)(٤٩).

الكاتب يلعب دور المؤرخ. بل هو مؤرخ تماماً عندما يتناول قضايا تاريخية من هذا النوع. ونجده يقدم «مسيلمة» على مسرح التاريخ، من منظور المدّعي والمسلم به للقارىء، أي أنه يعرّف القارىء تاريخياً بـ(الكذاب) من خلال ما عرف عنه سابقاً في التاريخ الإسلامي، وما كان يحب أن يكتب عنه بما يتماشى والخطاب المناهض والمعارض والمقيّم لكل مناوىء من هذا النوع للدين (خارج نطاق الإسلام)، ويبدو مزاحماً ومنافساً لنبيه، كما يظهر ذلك

(٤٩) انظر كتابه: الحيوان، المصدر نفسه، ص ٨٩.
واللافت للنظر هنا، أن محقق الكتاب عبد السلام هارون، بعد أن يعرّفنا بالاسم الكامل لـ«مسيلمة» يكتب أنه ادعى النبوة بـ(مكة) «لاحظ مكة!!؟» وهو من اليمامة! ليضاعف من جسامة الحدث، ولو على حساب صحة التاريخ، ثم يعلمنا كيف (عارض في أسجاعه بزعمه القرآن) ويذكر أمثلة حول ذلك، كمثال الضفدع وغيره ـ واختيار أمثلة مضحكة، وهكذا إنها محاولة أكثر «استماتة» للتصعيد بالحدث، ولتأثيم المدعي وتجريمه تاريخياً وخلقياً في آن.

واضحاً، في طريقة تدوين التاريخ، أو نقله إلينا، أو سرد أخباره، وتقييم الشخصيات التي ارتبطت بهذا التاريخ. كما في النزعة الوثوقية واليقينية التي تُميز «الجاحظ» هنا، وهو يكتب عن «مسيلمة» واضعاً إياه في قائمة لصوص التاريخ، والدخلاء عليه، في محاولته سلب القرآن، وأخذ بعضه، وافتتان الآخرين به، ليكون حلقة بين ما كان قبله يوماً ومن جاء بعده.

وتتجلى إرادة التسليم بالمنقول إليه، والمسموع من قبله، في حديثه عن الضفدع، ومن ثم نقل خبر يتعلق عنه، يوضح لنا ويثبت سفاهة وتفاهة «مسيلمة» بقوله: (ولا أدري ما هيَّج مسيلمة على ذكرها، ولِمَ ساء رأيه فيها، حيث جعل بزعمه فيما نزل عليه من قرآنه: يا ضفدع (نقي) كم تنقين! نصفك في الماء ونصفك في الطين! لا الماء تكدرين، ولا الشارب تمنعين[٥٠].

ويمثل «اليعقوبي» وهو (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح، توفي سنة ٢٩٢ تقريباً) نموذجاً مشابهاً للجاحظ في تناوله لشخصية «مسيلمة»، فهو إلى جانب ذكره له، من بين المتنبئين الكذابين، وزواجه من «سجاح»، ينقل إلينا خبراً بأنه قد أسلم ثم تنبأ في سنة (١٠هـ)، وزعم أنه شريك لرسول الله في النبوة. ويذكر رسالته إلى الرسول حول مشاركته النبوة، ورد «محمد(ﷺ)» عليه، ومن ثم قتله، وهو (يومئذٍ ابن مائة وخمسين سنة)[٥١].

إنه كـ«الجاحظ» ينقل الخبر المسموع كما هو. بل يؤرخ لادعائه النبوة في السنة العاشرة للهجرة. وهي عام قدوم الوفود إليه ليثير

(٥٠) الجاحظ، كتاب الحيوان، المجلد الخامس، ص ٥٣٠.

(٥١) اليعقوبي، التاريخ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

القارىء، وليعلمه بحبوية الحدث، أي أن «مسيلمة» حاول تحدي «محمد(ﷺ)» النبي، في العام نفسه، وليس في أي سنة أخرى، رغم أنه كان معروفاً بذلك قبل ذلك ـ كما رأينا سابقاً ـ ولكن ربط نبوته بنبوة «محمد(ﷺ)»، وهو لتجييش وعي القارىء، وجمهرة أحاسيسه، باتجاه بوتقة واحدة، يكون فيها «مسيلمة» محل اللعنة والرجم باستمرار!

ومن اللافت للنظر أن «المسعودي» وهو (أبو الحسن علي بن الحسين ابن علي، توفي سنة ٣٤٦هـ)، هو من أكثر الكتّاب المؤرخين المسلمين تهميشاً له، وتقليلاً لقيمته، فقط يذكره بـ«مسيلمة الكذاب»، ويربط اسم «سجاح» به، التي آمنت به، وصارت إليه فنكحها[٥٢]، ثم يذكر أخباراً أخرى تتعلق بمدّعي النبوة. ولعل هذا التهميش يفسّر من خلال عدم أهليته لأن يُذكَر، ولكن يظل سؤالنا: وهل هذا يبرر عدم ذكره، أو ذكره بشكل عابر؟

لعلنا في إجابتنا حول هذا السؤال، نستطيع إثارة ما يلي:

١ ـ إما أنه لم يكن يريد ذكره، أكثر من ذلك، لأنه رأى في ذلك عدم ضرورة. وأن تهميشه هو أفضل طريقة لتقليل قيمته!

٢ ـ وإما أنه لم يرد ذكره، لأنه ما كان يريد أن يذكر أحاديث، ويورد أخباراً، لم يكن يقتنع بها. ومثل هذا الاحتمال مرفوض، إذ تكشف صياغته للحدث، وتناوله لشخصية «مسيلمة» عن رفضه له، وانخراطه في دائرة المكذّبين له كلياً!

---

(٥٢) المسعودي، مروج الذهب، المجلد الثاني، ص ٣١٠.

٣ ـ وإما أنه أراد أن يكون متميزاً عن سواه من المؤرخين، في طريقة تناوله لموضوع «مسيلمة» تناولاً عرضياً هامشياً! ربما كانت الاحتمالات الثلاثة هذه، كلها موجودة. ولكن الذي يظل قابلاً للمناقشة، هو أنه في كل الحالات، يظل ما أورده مؤرخنا غير مقنع. من حيث العرض للخبر، لأن «مسيلمة» يمثل رمزاً له حضوره في دولة الإسلام، ولأنه يسهب أحياناً، في أحاديثه عن شخصيات أخرى، في أيام الخلفاء الراشدين، أو من جاء بعدهم، وأحداث لا ضرورة لها، إذا قارناها بشخصية «مسيلمة» خطورة دور، وفاعلية حضور، وخطورة تأثير فيمن حوله في عصر الرسول. وهذا يعني أن الذي ميّز «المسعودي» هو تخليه هنا، وعلى أكثر من صعيد، عن شخصية المؤرخ الذي يَعدِل في معالجته لأحداث التاريخ، حسب أهميتها، وينصف في تناوله للفاعلين فيه سلباً أو إيجاباً، وجسّد شخصية الكاتب الإعلامي المجيّر كثيراً لمفهوم التاريخ.

وماذا عن «البلاذري» وهو (الإمام: أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر).

إنه بدوره لا يختلف عن البقية. ولكنه يذكر أن «هوذه بن علي» الحنفي، بدوره، يشترط على «محمد(ﷺ)» أن يجعل الأمر له من بعده، على أن يسلم، ويصير إليه فينصره، ولكنه يموت لاحقاً سريعاً. وكذلك يذكر «ابن النواحه» وآخرين، وهم يؤمنون بكذب «مسيلمة»، إضافة إلى وصف الكذاب بأنه كان (قصيراً شديد الصغرة، أخنس الأنف أفطس،

ويُكنى أبا ثمامة، وقال غيره «غير محدثه اليمامي»، كان يكنى أبا ثمالة)[٥٣].

والذي يُذكر هنا بداية، وللتوضيح، هو أن «هوذه» كان صاحب اليمامة، وزعيماً سياسياً ـ كما سنرى لاحقاً ـ ولهذا كانت مطالبته للنبي «محمد(ﷺ)»، بأن يكون الأمر من بعده له، فيسلم وينصره، تستند إلى نفوذ سياسي محض، إذ ليس هناك ما يشير إلى صفة أخرى، تميز بها هذا، خارج هذا النفوذ. وكذلك فإن «ابن النواحة» يكون هو مؤيده، وربما مؤذنه، أي «عبد الله بن النواحه».

ويظهر من (تقرير) المؤرخ هنا اتفاقه مع الآخرين، فيما كتبوه. أي أن هناك وحدة رؤية بخصوص البعد القيمي لـ«مسيلمة». أما بقية الصياغات الأخرى: الوصفية، وسواها، فتدخل ضمن إطار تطعيم الحدث بالمثيرات الاستقطابية!

أما «محمد بن سعد»، فهو كذلك يشبه الآخرين. ولكنه يذكر عدد الذين قصدوا النبي «محمد(ﷺ)»، وأسماء البعض منهم، حيث يخلّفون «مسيلمة» وراءهم، ومن ثم تكريم «محمد(ﷺ)» لهم، ولصاحبهم ذاك، عندما يقولون له: (يا رسول الله، إنّا خلفنا صاحباً في رحالنا يبصرها لنا...)، فيأمر له بمثل ما أمر به. ثم يذكر كيف ادعى

---

(٥٣) البلاذري، فتوح البلدان، حققه وشرحه وعلّق على حواشيه، وقدم له عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع (بيروت: دار النشر للجامعين، ١٩٥٧)، ص ١٢٠ ـ ١٢٦.

«مسيلمة» النبوة، وشهادة «ابن عنفوة» له بالنبوة، لعنه الله «أي مسيلمة»، حيث (افتتن الناس به)(٥٤).

وما يذكر هنا، هو أن «ابن سعد» من الموالين لقريش، الذين يعتبرون من المؤرخين المتشددين في كتابة التاريخ الإسلامي، في إطاره الرسمي، وبما يضمن استمراريته محافظاً على رقيه وتماسكه الداخلي ووحدة أهدافه، التي تجسد قوة الدولة الإسلامية، وعظمة الدين الإسلامي، وبأس رموزها، ودونية خصومها...

وما يسأل هنا، هو كيف أن رجال بني حنيفة، أعلموا الرسول بأمر صاحبهم، وقد كان من المفترض أن يعلم بأمره هو، وهو نبي، وقادر على معرفة الأشخاص، وما في نفوسهم. وحيث يأتي ذكره، دون تعليق من النبي «محمد(ﷺ)»، وهذا يلفت النظر. وربما كان في هذا التوليف التاريخي، محاولة تأريخية مقصودة، لنفي أي علاقة بين النبي و«مسيلمة» من جهة، وأن موضوعه لا يعنيه، وهو يعلم أنه (رحمان اليمامة)، من جهة ثانية.

أما عن ذكره، بادّعاء «مسيلمة» بعد عودته، فليس هذا بدقيق، فقد كان يُعرف بذلك قبل ذلك. وهو لا يظهر مرتداً، بدليل ـ كما ورد في صياغة البلاذري ـ أنه بقي وراءهم، لا ليحرس رحالهم، إنما ليعلم بنتيجة زيارتهم للرسول(ﷺ)».

---

(٥٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، الجزء الأول، ص ٣١٧.

أما ما تبقى ذلك، فمن الطبيعي أن يظهر بمظهر الملعون، والمفتن والفتان، باعتباره رمزاً للشر ليس إلاّ.

ولا يشذ «أبو الفداء» وهو (الحافظ بن كثير، توفي سنة ٧٧٤هـ)، ولا «ابن الأثير»، وهو (أبو الحسن علي بن محمد توفي سنة ٦٣٠هـ)، ولا «خليفة بن خياط»[٥٥] عن الآخرين، فالإشارة إلى النبوة الكاذبة، وافتتان الناس بـ«مسيلمة» هي التي تتخلل كتاباتهم، مما يعني ترسيخاً متزايداً لصورة «مسيلمة الكذاب» في الذاكرة الجمعية المؤرخة مع الزمن.

وبدوره فإن «ابن خلدون» الأشهر من أن يُعرّف، يعيد رواية «ابن اسحق» كما ذكرها «ابن هشام»، وكيف حاول مسيلمة اقتناص الفرصة، والادعاء بالنبوة، وكان له مؤيدوه «الرحّال نموذجاً» هنا، الذي كان أعظم فتنة في بني حنيفة. ويذكره بأنه كان مؤذناً لـ«مسيلمة» وهذا جديد، إذ أن «ابن النواحه» هو الذي كان مؤذناً له..

ثم تحدث عن أسجاعه الكثيرة، التي كان (يزعم أنها قرآن، يأتيه، ويأتي بمخارق يزعم أنها معجزات فيقع منها ضد المقصود...)[٥٦].

---

(٥٥) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: مكتبة المعارف؛ الرياض: مكتبة النصر، ١٩٦١)، ج ٥ - ج ٦، ص ٣١٣، وابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، ط ٢، ج ٢، ص ٢٠٣، **وتاريخ خليفة بن خياط**، حققة سهيل زكار (دمشق، ١٩٦٧)، القسم الأول، ص ٨٩، **وتاريخ خليفة بن خياط العصفري** (ت. ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) رواية بقيّ بن مَخلد.

(٥٦) **تاريخ ابن خلدون** (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧١)، المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص ٦٧.

والذي يلاحظ في كتابة «ابن خلدون» هو تقليديته هنا. وعدم ممارسته للتحليل التاريخي، كما عهدناه في الكثير من النقاط، وخاصة في (مقدمته)، وإذا كان في ذلك معنى، وهو موجود حتماً، فإنما يؤكد توافقه مع سير الحدث، كما صور تاريخياً، وأن تثبيته لما تناهى إلى سمعيه من أخبار محفوظة في الذاكرة الرسمية للتاريخ، إنما عبر عن مراعاته للتاريخ الرسمي المكتوب، خاصة وأنه كان متشدداً في هذا الجانب، من ناحية مواجهة خصوم الدولة الإسلامية، وفي بداياتها بشكل أخص، انطلاقاً من مفهوم العصبية، كوحدة متراصة، ضد التشرذم الممثل بـ«مسيلمة» وغيره!

ويظهر «الباقلاني» وهو (القاضي أبو بكر) الذي توفي سنة (١٠١٣م) من المتشددين في موقفه من «مسيلمة»، لم لا، فهو من المتمسكين بالمذهب الأشعري، ومن المستميتين عن التيار الرسمي السني في التاريخ الإسلامي، و«مسيلمة» هو في هذا الإطار، يعتبر الخصم الأكثر شرّانية وطغياناً وخطورة في هذا التاريخ، في بداياته، وعلى الصعد كافة.

فهو بعد أن يذكر قصة ادعائه النبوة، واعتبار كلامه، وما زعم أنه قرآنه (فهو أخس ومن أن نشتغل به، وأسخف من أن نفكر فيه)، يذكر بعضاً مما ألّفه، ليؤكد كما كتب سخافته وضلالته، وركاكته وجهله، وعدم معرفته لذلك... الخ، كما في العبارات المذكورة حول الدامس، والشاة والضفدع، والحاصدات، وكيف آمنت «سجاح» به. ثم يقول (ولم ننقل كل ما ذكر من سخفه كراهة التثقيل. وروى أنه سأل أبو بكر الصديق(ر) أقواماً قدموا عليه من بني حنيفة عن هذه

الألفاظ فحكوا بعض ما نقلناه، فقال أبو: سبحان الله ويحكم أن هذا الكلام لم يخرج عن آل فأين كان يذهب بكم ومعنى قوله لم يخرج عن آل أي عن ربوبية ومن كان له عقل لم يشبته عليه سخف هذا الكلام...)(٥٧)

يظهر من هذه الصياغة الباقلانية لقصة «مسيلمة» كأن مؤرخنا متمسك بكل ما قيل عنه، من ذم وتسفيه، دون أن يكلف نفسه عناء البحث عماذا وراء الكلمات أو الأقوال التي نسبت إلى «مسيلمة»، منطلقاً من البعد الفكري الثقافي والاجتماعي والتاريخي لـ«مسيلمة الكذاب»، ومحللاً طبيعة الأقوال التي وضعت عنه كذلك!

والقارىء يعلم أن ما كان، أو ما نسب من أقوال إلى «مسيلمة»، وما وضع عنه من أخبار، يؤرخ له غالباً، بعد قيام الدولة الإسلامية. وأن أقرب مؤرخ إلى ذلك، هو «ابن اسحق»، عبر «ابن هشام» في مطلع القرن الهجري الثاني، أي يبتعد عنه قرابة أكثر من مئة عام على أقل تقدير. ويعني ذلك أيضاً أن المناخ الاجتماعي والسياسي (الأيديولوجي - بلغتنا المعاصرة) والمعتقدي المذهبي، إذا أردنا فهم اللغة الدعائية لذلك العصر، خلال هذه المائة عام، على الأقل، قد سمح ببلورة أفكاره، ونمو تخيلات، وتوجيه أذهان، وتراكم أخبار، تستظل في ظلها المشاعر، وتترعرع الأحاسيس الموجهة، في ظل النظام السياسي الذي لم يخل من جبرية في فرض التصورات وطريقة العبارة (مع الأمويين)، وأن كل

(٥٧) الباقلاني، اعجاز القرآن، هامش الاتقان في علوم القرآن لـ السيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦ - ٩.

ذلك شكل رصيداً ثقافياً وفكرياً يستثمر في تكوين «جهة» عقائدية افتخارية، في المجتمع من الداخل، قادرة على صد كل تصور مضاد لما هو سائد..

وليس «الباقلاني» ببعيد عن (الممولين) لهذه الجبهة، في صياغتها المعتقداتية المجيّشة لوعي (المؤمنين) تماماً!

وأخيراً، وليس آخراً، نذكر «السيوطي»، وهو (الحافظ جلال الدين) والمتوفى سنة (٩١١هـ)، والذي يؤكد على كذب «مسيلمة» في ادّعائه النبوة، ويذكر من قتله، وأهم الرموز من المسلمين الذين قتلوا في المعركة ضد المرتدين (كما تسميهم الأدبيات الرسمية في التاريخ، بشكل عام)، ويذكر مثل «اليعقوبي» أنه كان (لمسيلمة يوم قتل مائة وخمسون سنة، ومولده قبل مولد عبد الله والد النبي«ﷺ»)[٥٨].

فتصور كذب «مسيلمة»، وما يتعلق بـ(خزعبلاته)، شكل العلامة الفارقة لكتابات المؤرخين المسلمين..

وكل ذلك يعبر من ناحية عن تمثيل هؤلاء للعصور التي وجدوا فيها، وبدرجات قيمية مختلفة، وعن ارتباطهم بحركات، أو نزوعات ثقافية ومذهبية، برزت في طبيعة تناولهم لشخصية «مسيلمة»، ولكن الذي يبدو واضحاً، أنهم جميعاً شكلوا جبهة فكرية متراصة، ومتحركة، في جعل كل ما قام به «مسيلمة» لاعقلانياً في التاريخ..

---

(٥٨) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تقديم عبد الله مسعود (حلب: دار القلم العربي، ١٩٩٣)، ص ٩١.

فهو كان في طبيعة حركته، يشكل عنصر تخريب، وافتئات، وإعاقة، وبلبلة لتاريخ الإسلام..

وقد تم ذلك، على حساب التاريخ نفسه، وذلك من خلال البعد الانتقائي لأحداثه، ومعالجة هذه الأحداث. ولا نستطيع أن نقول إن الإجراء هذا هو نفسه يبلبل حركة التاريخ في شمولية أحداثه، ومتناقضاته. ولكننا نستطيع أن نقول، إن ما تم، قد تمّ لصالح الكل، ولو كان هناك تضحية جلية ببعض الأجزاء من الحقيقة في التاريخ!

■ ٣ ـ «مسيلمة» في مرويّات المؤرخ الإسلامي الحديث والمعاصر:

إذا كان هناك ثمة دراسات عربية حديثة، ومعاصرة، تتعلق بشخصية «مسيلمة»، حضوراً اجتماعياً، وتأثيراً معتقداتياً، وتجذراً ثقافياً، وسيطرة معنوية، فإنها محدودة، بوجه عام من جهة، وهي كذلك بالكاد تتجاوز ما هو مألوف ومعروف عن هذه الشخصية، من جوانب مختلفة، من جهة ثانية..

إذ يظل ما ذكره «ابن اسحق» عبر «ابن هشام»، إلى جانب الأخبار المتضاربة التي أوردها «الطبري» في تاريخه، ومن ثم عبارات متفرقة هنا وهناك في الأدبيات الفكرية والأدبية الكلاسيكية الأخرى، هو المعوَّل عليه، في الدراسات الحديثة والمعاصرة، فاتجاه الطريق هو نفسه، ولكن يختلف توسعاً وتعميقاً!

لكن اللافت للنظر في هذه الدراسات، هو جانبها التقليدي، من حيث إيراد الحدث التاريخي كما هو، إلى جانب استنطاق هذا

الحدث، واستقراء مخفياته، وقراءة دلالاته الحافة، والبحث عن الثغرات المعرفية التي تتخلله.

ومن ناحية أخرى، فإن الميزة الأخرى، لهذه الدراسات، هو محاولتها، ولو ـ باستيحاء ـ تفكيك المدوَّن تاريخياً، والتطواف حول الدائرة التاريخية التي تتضمن أخبار «مسيلمة»، بقصد التحري في الأعماق اللجية لها.

إضافة إلى ميزة ثالثة، هي محاولتها استقراء الحدث، على أكثر من صعيد «ايديولوجياً» من جهة، والكشف عن مناطق التوتر والخلل فيه من جهة ثانية، وإجراء موازنة بين مختلف الأُخبار التي سجلت فيه، لمعرفة ما يمكن الأخذ به، باعتباره معقولاً، وما هو قابل للاستبعاد أو الاستنطاق للامنطقية، من جهة ثالثة.

ولدينا ـ هنا ـ عينة من هذه الدراسات، في تنوع مستوياتها المعرفية والفكرية الثقافية. وهي في المحصلة لا تتقاطع مع ما هو مكتوب تاريخياً، وإنما تتكامل معه، وتغنيه، وبالتالي فهي تشكل صورة أوضح عن «مسيلمة»...

وقبل البدء بتناول هذه النماذج بالتحليل والمناقشة، ثمة ملاحظة تغني موضوعنا، وهي أنه لا بد أن تكون هناك دراسات، أو مؤلفات، موزعة هنا وهناك، لم أستطع الحصول عليها، حول هذه الشخصية، لأكثر من سبب، أهمها: عدم توفر الامكانات، وقبلها عدم وجود وسائل اتصال وظيفية في هذا المجال، من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن هناك ثمة دراسة موثَّقة، تحليلية، ومؤثرة، عن (مسيلمة الكذاب) «وهذا هو عنوان الدراسة»، تقدم لنا الكثير من الإيضاحات، وتحجب عن الكثير من المغيَّبات التاريخية، لمؤلف

أجنبي، ذكرناه سابقاً، هو «ب.ب. بارتولد»، مترجمة في كتاب «بندلي صليبا الجوزي» المذكور بدوره سابقاً.

سنتطرق إليها بدورنا، مقتنعين، حول أن تسمية المؤرخ الإسلامي، يمكن أن تشمل أيّاً كان[٥٩]، إذا كان موضوعه تاريخياً وإسلامياً، واتّبع قواعد رصينة في البحث التاريخي العلمي. فالنوايا تكشف عن ذلك، من خلال طريقة تناول وعرض واستعراض الموضوع. كما أن هذه الدراسة، ستكشف لنا عن جانب مهم «فكري» في موضوعنا، وهو كيف يستطيع باحث تاريخي، ينتمي إلى ثقافة أخرى، أن يتناول موضوعاً، يرتبط بتاريخ آخر، له حضوره المهيب، ويُحذّر من إثارة معينة، من داخله، كأن تلغي كل أرضية تاريخية له؟ وإلى أي مدى يستطيع أن يقارب الموضوع، في مكوناته الكبرى؟ وهل يستطيع الإبداع أكثر، في ذلك، ابن الثقافة الأخرى؟!

أ ـ «مسيلمة الكذاب»، في كتابات «د. جواد علي»، وتأليف التناقضات:

ربما كانت دراسة الدكتور «جواد علي» من الدراسات الرائدة، بخصوص «مسيلمة»، من ناحية الأخبار التي تضمنتها، ضمن عمله الموسوعي، والغني عن التعريف (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام)[٦٠]. ولكن إذا كانت هذه الدراسة تكشف في بنيانها عن جهد بحاثة كبير، فإنها في محصلتها تكشف بالمقابل عن مفارقة، لا نستطيع تجاهلها.

---

(٥٩) انظر حول ذلك: العروي، **مفهوم التاريخ**، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٦٠) سنعتمد على الطبعة المذكورة، سابقاً في كتابنا هذا، المجلد السادس، والعلامة (ج) تشير إلى هذا المصدر مع رقم الصفحة للكتاب.

فإذا كان أكثر ما يميز الدراسة هذه ـ وهذا هو شأن عمله المذكور كله ـ هو جانب البحث والتحري في المصادر، وذكر ما قيل هنا وهناك، وكيف قيل، فإن الذي يميز هذه الدراسة بالمقابل ـ وهذا هو شأن عمله المذكور كله كذلك ـ هو غياب الشخصية الناقدة. فإن حضوراً متتابعاً، بل وكثيفاً ومؤثراً لمصادر مختلفة، هو الذي يسودها، مقابل غياب ملموس للشخصية الناقدة، التي تكشف عما وراء جماع المصادر، وداخل المصدر الواحد نفسه كذلك!

وإذا كان هناك حضور نقدي ـ وهو موجود بالتأكيد، فيمكن اعتباره محدود التأثير، بالمقارنة مع تنوع مصادره ـ فالمعلومات متوفرة، والتي يمكن لأيٍّ كان، أن يكوّن فكرة لا بأس بها، عن شخصية «مسيلمة»، ولكن القارىء العادي، لا بد أن يشعر بالارتباك، وهو يواجه مصادر مختلفة في اتجاهاتها، واحتمالات يصعب الربط فيما بينها، وعدم وجود خيط ملموس، يخص المؤلف، يوحد بين عناصر موضوعه، ويكون صورة واضحة المعالم لـ«مسيلمة».. ويمكننا ذكر أهم النقاط في دراسته، وما تعانيه من بلبلة واضطراب، أو عدم دقة في سبك الأفكار:

١ ـ بعد أن يذكر اسمه، يذكر أنه ادّعى النبوة في مكة قبل الهجرة، ومن ثم يعدد المواهب التي تميز بها (وقد ذكرناها سابقاً ـ ج ـ ص ٨٤ ـ ٨٥)، ويذكر أمثلة تطبيقية حول ذلك. يفاجئنا هنا بما يلي:

لقد ادّعى بالنبوة في بلده (اليمامة) وليس في مكة. إذ ليس من المعقول أن يحاول أحدهم الادعاء بذلك خارج منطقته في البداية، وهذا هو شأن كل أنبياء المنطقة، وبين بني قومه. ويبدو أنه يشير إلى ذلك، عندما قدم وفده (وفد بني حنيفة)

إلى مكة (لتقديم ولاء الطاعة لـ«محمد(ﷺ)»؟)، وبعد خروجه، أعلن عن ذلك. وهذا الاحتمال نفسه غير صحيح، فقد رأينا في السيرة النبوية، أنه ادّعى بالنبوة عندما رجع إلى بلده. وهذا صحيح، لأن عملية الادعاء هذه لا تتم بصورة عشوائية. إنها تتم بحضور من يعترفون به، وهم قومه هنا.

ومن جهة أخرى، نجد المؤلف نفسه يذكر في (الصفحة ٨٨) أنه (أي مسيلمة): (كان قد تكهن وتنبأ باليمامة ووجد له أتباعاً قبل نزول الوحي على النبي(ﷺ)، وأن أهل مكة كانوا على علم برسالته..).

ومن جهة ثالثة، فإن ذكر مواهبه، يعني تميزه بميزات خاصة استقطابية للآخرين. ويبدو أن كل ذلك لم يؤخذ بعين الاعتبار عند المؤلف. أي أنه اكتفى بذكر الميزات تلك، ولم يستفد منها في مناقشة ما كان يُحكى ضده لاحقاً!

٢ ـ يستطرد طويلاً بعد ذلك. حيث يعتمد على عدة مصادر تتعلق بـ«مسيلمة»، كيفية مجيء وفد قبيلته إلى الرسول(ﷺ)، وتبعيته لبعض رجاله، ومَنْ كان يؤذن له، بالاعتماد خاصة على «ابن سعد» و«الطبري» يناقش ـ بالفعل ـ «الطبري» حول كيفية تقليص الصلوات الخمس، إلى ثلاث، وأنه لا يوجد دليل (على تحليله الزنا والخمر ـ ج ـ ص؛ ٨٨ ـ ٩٠).

وقد كان بالوسع مناقشة الأخبار التي أوردها، وليس تأجيل ذلك، دون مبرر، إلى مكان آخر، إلى (الصفحة ٩٦)، بخصوص علاقة «مسيلمة» مع «ابن عنقوة» حيث يقول

(وهي صورة تخالف ما نقرأه في الموارد الأخرى. ولو كان «مسيلمة» على نحو ما صوره الطبري، لما التفت حوله «بنو حنيفة» ولما استماتوا في الدفاع عنه. ولما ضحى «الرحال بن عنقوة» و«محكم بن الطفيل» وغيرهما بأنفسهم في الدفاع عنه..).

٣ ـ وفي تقييمه للأسجاع التي نسبت إليه، يظهر مشكّكاً فيها (فمن الجائز أن يكون قد وضع عليه وضعاً. وقد رأينا كيف أنهم اختلفوا في رواية (يا ضفدع) اختلافاً بيناً في ضبط العبارات).

وقد كان من الممكن طرح الموضوع من زاوية أخرى، وهو الأدرى في هذا المجال وهي الزاوية اللغوية، واختلاف العرب لغوياً، وطبيعة المواضيع التي قيلت حولها الأسجاع، وتفاهة مضامينها، وأساليب صياغتها كذلك.

٤ ـ لقد أصاب بقوله، حول أنه لم يجد في الأخبار، ما يثبت صراحة أن «مسيلمة» كان قد اعتنق الإسلام ودخل...

لذلك فليس من الصواب أن نقول: (ردة مسيلمة)، أو (ارتداد مسيلمة)، أو نحو ذلك، لأنه لم يعتنق الإسلام ثم ارتد عنه، حتى ننعته بالمرتد (ج ـ ص ٩٧).

وإذا كان في هذا الجواب ما يلفت النظر، فهو دقته. ولكن موضوع الردة يتجاوز ذلك. إن اتهام «مسيلمة» بالردة، هو محاولة لوضعه في قفص الاتهام من جهة، وللنيل منه بطرق مختلفة تبشيعية من جهة ثانية!

٥ ـ ولعل إيراد المزيد من الأخبار، وإعطاء المجال أكثر للمصادر،

فيما بعد، كما هو حال بقية الدراسات الأُخرى، في عمله الموسوعي، هو محاولة ضبط تاريخ المنطقة، في مرحلة غامضة، ومثيرة قبل الإسلام، من جهة، ومن ثم لتركها مواد خصبة (معلوماتية: بنك معلومات) لكل من يهمه ذلك، من جهة ثانية. ولكنه يظل في حقيقته مؤرخاً له نزوعه المعرفي، رغم كل الجانب التجميعي فيه. إضافة إلى اتجاهه الفكري والثقافي أولاً وأخيراً.

ب ـ «مسيلمة الكذاب»، كما تناوله «سعيد عاشور»: الكذاب مجدداً:

من الدراسات المعاصرة التي تناولت شخصية «مسيلمة» بأبعادها المختلفة، ضمن إطار (حركة الردة)، دراسة الدكتور «سعيد عبد الفتاح عاشور»، الموسومة بـ«أضواء على حركة الردة في صدر الإسلام»[٦١].

إنها دراسة لا تخفي نزوعها التجديدي، لمعرفة نقاط، أو أمور، لم تتوضح في التاريخ الإسلامي من جهة، وبقيت مجهولة، أو غامضة، لم يتطرق الكتّاب المعاصرون ـ كما يرى الكاتب ـ هنا، من جهة ثانية. ولعل كلمة (أضواء) في مطلع العنوان، هي الأكثر تعبيراً عن النزوع المذكور، واستقطاباً لنا، للاطلاع عليها، وقراءتها إثر ذلك..

ماذا يثير في دراسته، الدكتور «عاشور»؟

(٦١) نشرت هذه الدراسة في مجلة: **عالم الفكر** (الكويت)، محور «القرآن والسيرة النبوية»، العدد ٤ (١٩٨٢)، والعلامة (ع) تشير إليها، مع رقم الصفحة في المجلة.

هناك جملة نقاط، تشكل مرتكزات داعمة لدراسته المذكورة:

١ ـ إن المشكلة الكبرى التي تواجهنا في دراستنا لمصادر التاريخ عموماً، هي اعتماد اللاحقين على ما دونه السابقون، ونقلهم عنهم في كثير من الأحيان نقلاً أعمى دون وعي أو تمحيص أو تفنيد (ع ـ ص ٢٨٣).

٢ ـ إن مجيء الوفود إلى الرسول(ﷺ)، معلنة عن إسلامها، لم يكن دليلاً على إيمان القبائل بالإسلام كعقيدة، وعلى أن الإسلام قد عمّ أرجاء شبه الجزيرة العربية، فالإيمان لم يكن قد رسخ في قلوب قبائل العرب. ولهذا كان ارتداد بعضهم (ع ـ ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥).

والذين أسلموا في عام الوفود، كان قرارهم سياسياً، ليحافظوا على كيانهم، ويدرؤوا خطر المسلمين عنهم (ع ـ ص ٢٨٧).

٣ ـ إن جو الصحراء يخلق الحرية، وفي بيئة شبه الجزيرة العربية عاش العربي منذ أقدم العصور يعتز بحريته ويحرص عليها ويدافع عنها (ع ـ ص ٢٨٩). وما قام به «مسيلمة» من إجراءات، بين بني قومه، من تحليل للخمر، وتقليص الصلوات، وغير ذلك، كان يعبر عن ذلك النزوع إلى الحرية (ع ـ ص ٢٩٠).

٤ ـ العرب المرتدون لم يدركوا الأهداف السامية لجوهر الإسلام، كما في الزكاة. فقد رأوا فيها أتاوة يدفعونها لقريش (ع ـ ص ٢٩١)، وليس كإسهام مشترك يسهم به القادرون لرعاية شؤون فقراء المسلمين.. الخ (الصفحة ذاتها).

٥ ـ النزعة العصبية هي التي ميّزت وتميز تاريخ المنطقة المذكورة قبل الإسلام ـ ولهذا ـ وكما رأى ابن خلدون، فإن لا يحصل للعرب إلاّ بصبغة دينية من نبوة أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة (ع ـ ص ٢٩٤).

ولذلك تأثير كبير في حركة المرتدين، أي تأثير العصبية القبلية (ع ـ ص ٢٩٥).

٦ ـ ما تميزت به قريش، والنبي «محمد(ﷺ)» ينتمي إليها، أثار غيرة وحفيظة كافة القبائل العربية في المنطقة المذكورة، وظهر إثر ذلك أدعياء النبوة، كـ«مسيلمة» وغيره، الذي حاول تقليد القرآن، ومنافسة النبي(ﷺ) (ع ـ ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩)، وأن يكون له بيت حرام، كما تصرف النبي الكذاب «مسيلمة»، (ع ـ ص ٣٠٠).

٧ ـ إن الذين ادعوا النبوة، ظهروا في منطقة، عرفت ديانات عديدة، كاليهودية والنصرانية. وقد كان هناك أنبياء سابقاً ـ قبل الإسلام ـ ذكرهم القرآن (ولكنهم كانوا يمثلون مصلحين محليين أكثر منهم أصحاب رسالات عالمية، (ع ـ ص ٣٠٢).

٨ ـ الذين ارتدوا عن الإسلام، تأثروا بحركة «مسيلمة»، وقد تعامل معهم المسلمون بكثير من اليقظة والحكمة، واتخذوا تدابير ردعية على أساس من وعي شمولي لعالمية الرسالة والحسنى (ع ـ ص ٣٠٤ ـ ٣٢٥).

٩ ـ كان نجاح المسلمين، في استئصال جذور المرتدين، وتصفيتهم لرموزهم، وقضاؤهم الساحق الماحق على الذين

واجهوهم، (فقد قيل إن ـ خالداً ـ قتل من بني حنيفة في عقرباء بضعة آلاف) تعبيراً عن مصداقية رسالتهم، وعن عالمية الرسالة هذه، وعظمة أبعادها الإنسانية، هذه العظمة التي استمدت من العنصر العربي من ناحية، ومن مبادىء الإسلام ومُثُله وروحه من ناحية أخرى (ع ـ ص ٣٢٦ ـ ٣٢٨).

هناك ثمة ملاحظات مباشرة، تُستخلص فور الانتهاء من هذه الدراسة:

١ ـ غلبة الجانب الوضعي والقيمي الأخلاقي على الدراسة، إضافة إلى البعد الافتخاري الواضح فيها. فالكاتب يصف طبيعة الدراسات التي تتعلق بدراسة الماضي، وما تتميز به من مظاهر عجز وتبعية فكرية. ويحكم عليها قيمياً في الوقت نفسه، عندما يظهر بمظهر التبعية في منطلقاتها ونتائجها، ويظهر أسلوبه افتخارياً، عندما يحاول إيلاء ما قام به، استثنائياً، من بين هذه الدراسات المشار إليها في مواقعها!

٢ ـ إن تناوله لحقيقة الردة، كحركة، اقتصر على دراسة أبعادها الظاهرة، وبما يترافق مع ما هو متداول ثقافياً!

إذ أن تحليله لها، كان يفسّر من موقع الغيرة أو الحسد تارة، أو العصبية تارة أخرى، مستفيداً بصورة أساسية من التفسير الخلدوني للعصبية ضد العرب، ووفق ما هو مطلوب معتقداتياً وتاريخياً لاحقاً!

٣ ـ في الوقت الذي كان عنوان دراسته (أضواء على حركة الردة) استقطابياً، نتفاجأ بعدم وجود هذه الأضواء. فالردة

بقيت ردة، كما عرف عنها. وبقيت أهم النقاط التي كانت تستحق تسليط الضوء عليها بدون مقاربة تحليلية، ولا بشكل من الأشكال، كما هو حال «مسيلمة» وحقيقة ما كان يتميز به، هو وسواه.

واقتصر الكاتب على الردة، كمعتقد لم يترسخ في القلوب، بالدرجة الأولى، وعلى (سخافة) أدعياء النبوة، وخاصة «مسيلمة» ومعه «سجاح»، وكذلك «العنسي اليمني»، وغيرهم، كما يستخلص من دراسته، وعبقرية المواجهة، والبطولة الفذة في القضاء على المرتدين، لينتهي الكاتب بنتيجة دعائية بعد ذلك: هي مدح العنصر العربي بطريقة افتخارية واضحة، وليعلي من شأن الإسلام في كونيته بصيغة دعاوية واضحة كذلك. هل نقول: إنها خيبة أمل كبيرة، يصاب بها القارىء في نهاية الدراسة ومن خلال المقدمة التي وعدته، بأن ما أتى به سيكون جديداً، وسينتفع به لاحقاً؟ أم أنها علامة كل محاولة تدخل هذا الإطار، بشكل عام؟

إن اعتماد اللاحق على السابق، أو وجود ما يسمى به (الخلف) و(السلف)، يندرج ضمن إطار تسلسل هرمي، تاريخي نسبي، تُفسَّر به العلاقة بين الجانبين، باعتبارهما علاقة تابع بمتبوع، أو مضيء ومستضيء. ومن منظور وجود نقطة إشعاعية تضيء ما حولها تاريخياً، أو حامل أفقي للتاريخ بدايته، ماضٍ معين، محدد، هو ظهور الإسلام بتجلياته الكبرى، ولاحق عليه، يظل ملحوقاً به، باعتباره يتم به، ويتنامى في ظله، وليس من موقع الاستقلالية في معايشة الحياة، والتمايز في التكوين الثقافي والفكري، دون أن يعني ذلك نفياً للماضي.

وقد حصل التباس ـ ولا زال ـ في مفهوم التاريخ، وهو التباس موجّه تماماً، عندما يسعى أحدهم إلى ضرورة الفصل بين ما هو ماض، واعتباره ماضياً، مهما كانت قيمته، حيث يمكن الاستفادة منه، وما هو معاش راهناً، في الراهن، واعتباره كياناً له خصوصيته، يجب أن ينطلق منها. وأنه بدون قدرات ذاتية، وتوفر إمكانات تستولد في مجاله، لا يمكن للفعل أن يكون مؤثراً في تجذره المجتمعي، وأن ما كان، هو ماض، وأن مفهوم العصبية، الذي تجذر في واقع بداواتي، واجتماعي، وضمن شروط بيئية، يستحيل تبنيه راهناً، أو في ظروف لا تتوفر دعاماته البيئية والثقافية والاجتماعية والمعتقداتية... الخ.

وفي الوقت الذي ركز فيه الكاتب على التبعية والتقليد، إذا به ينطلق من الدائرة نفسها، ويدور فيها.. لأنه في تساؤلاته التي طرحها، وأفكاره التي صاغها، ظل محصوراً ضمن الإطار المذكور. بل أكثر من ذلك.

فانطلاقاً من وعيه الناهض، والمتعلق بضرورة تجاوز التقليد في الفكر والكتابة، تكون المفارقة أكبر، إذا كانت النتيجة مشابهة لنتيجة كل دراسة تقليدية، من موقع «الدعوى التي تصاغ فيها أفكار معينة!

والكاتب الذي دعا إلى ضرورة تجاوز التقليد، ثم ظهر لاحقاً غير مقارب لأهم ما كان ينبغي التصدي له، والبحث فيه، بخصوص «مسيلمة»، يظل معرضاً للنقد أكثر، فالقيمة تكون دائماً متطابقة مع حركية واتجاه المقيّم!

أما بخصوص الربط بين الارتداد، وإيمان القبائل الضعيف، والولاء المسيَّس، فهذا التفسير يفتقر إلى الدقة. إذ أن الذين ارتدوا، وجدوا

في ذلك فرصة مناسبة لهم من جهة، إثر وفاة النبي «محمد(ﷺ)»، خاصة وأن مفهوم النبوة، ارتبط من أُعتبروا مرتدين، بالمخلّص أو المنقذ، أو المرسل من السماء، كما كانوا يعتقدون، وقد نصّت التوراة والإنجيل على ذلك تماماً، وضعف هذا الاعتقاد، وتلاشى تأثير النبوة، إثر وفاة النبي «محمد(ﷺ)»، فكان الارتداد، إضافة إلى جذوة العصبية القبلية التي لم يمحها الإسلام. حيث كل قبيلة كانت تعتبر نفسها مركز العالم. وهذا يعني أن استخدام العصبية القبلية، إذا استخدم، للإشارة إلى وحدة العرب، يجب أن يطبق على العلاقات بين العرب كقبائل، كل منها كانت تأبى الانصياع للأخرى، أو تسعى باستمرار إلى اختراق سطوتها، أو التحرر من سيطرتها..

وإضافة إلى البعد الاقتصادي، فالقبائل المرتدة كانت أكثر غنى، وكانت تعتبر نفسها، وهي متميزة بالرفاهية أكثر شهرة منها كذلك، ولهذا سعت إلى الاستقلالية من جديد، لتؤكد هذا الجانب من الاستقلالية لحياتها، وفي محيطها..

وربط الحرية بالصحراء، ليس عقلانياً، إنه تفسير سيكولوجي محدد تماماً. فالصحراء تتميز بالندرة في مواردها، فـ(إذن الوضع العام السائد في الصحراء، أو على الأقل في هذه الصحراء، هو الموت)(٦٢)، وهذا يعني أن تمسك البدوي بالحياة، وتأكيده للحرية فيها، ليس لأنه كينونة معرّفة بالحرية، وإنما لأن طبيعة الحياة تطلبت ذلك تماماً.

(٦٢) أندريه ميكيل، **جغرافية دار الإسلام البشرية** (دمشق، ١٩٩٢)، ج ٣، القسم الأول، ص ١١٥.

فالصحراء نفسها ساحة مشرفة على اللامحدود كفضاء مشحون بالتوتر والمفاجآت، واللااستقرار فيها، فالموت حاضر فيها، في كل بقعة، وآت دائماً. ولهذا يكون البدوي مستنفراً باستمرار. فالتمسك بالحرية هو نتاج وضع معاش، وليس علامة مفارقة له. لأنه إذا ركزنا على ذلك. فالعربي ـ وفق هذا المنطق ـ ليس ساكن الصحراء وحدها، إنما هو ساكن في أماكن أخرى، ليست صحراوية، في منطقة الحجاز، وفي اليمن والبحرين، وغيرهما...

وقد بدا «مسيلمة» وفق هذا المنطق، أكثر تشدداً وتمسكاً بالحرية، في مواجهته لدعوة الإسلام، وتعامله مع بني قومه. ومن ناحية أخرى، فإن موقفه من الصلاة والزكاة والخمر، كان ينبع من واقع مختلف تماماً، أو على الأقل لا يمكن مساواته بواقع مكة البيئي والاجتماعي. لقد كانت حياته أكثر مدنية، وكان تعامله مع بني قومه يقوم ـ في الغالب ـ على أساس تَمَدْيني، في مرونته مع أبناء قبيلته. ومن هنا فإن محاولته ادّعاء النبوة، ونشدانها من خلال مثال أعلى مقدس، لم يكتب لها النجاح، في بيئة أكثر تطوراً، وواقع أكثر تحضراً. أما بيئة «محمد(ﷺ)» فقد سهّلت له كل ذلك، وهيأت له الأسباب الموضوعية للقيام بدعوته حتى النهاية. ولهذا يبرر فشل «مسيلمة» ونجاح «محمد(ﷺ)» انطلاقاً من عوامل ومستجدات موضوعية وملموسة!

فقد كان «مسيلمة» أقدم من «محمد(ﷺ)» في نشاطه الديني والاجتماعي، ولكنه لم يستطع أن يأتي بما يشد الناس إليه، بخلاف «محمد(ﷺ)» الذي تغذى بالثقافة التي كانت موجودة في المنطقة، وخاصة الحنيفية، ولم يبق داخلها، إنما حاول أن يتجاوزها، ويظل على ارتباط بأهم رموزها الثقافية والمعتقدية. ثم كان الله في

مفهومه التوحيدي، وما يتصل به من عبادات ومعاملات أكثر تجذراً في الواقع، وبالتالي أكثر استقطاباً لمن حوله، ومن كان خارج منطقته، أما بخصوص العصبية القبلية بالمعنى الخلدوني، فلا نعتقد أن الأخذ به في كل آن وحين هو إجراء عقلاني، ليس لأنه غير منطقي، إنما لأنه بلبلة للتاريخ، وللحراك الاجتماعي. فقد وجدت في المنطقة المتميزة بالبداوة أكثر من سواها. وهذا يعني أن تحول المجتمع البدوي إلى مجتمع آخر متمدين، لا يعود قادراً على استرجاع منطق العصبية، لتغيّر الظروف المادية والمعنوية، وكما هو حال العديد، بل ربما (الكثير من المتبدونين، من المثقفين العرب الذين يجدون في (استدعاء/ استحضار) العصبية القبلية الدواء السحري لوحدة العرب ولعظمتهم كذلك.

رغم أن الذي يقال، هو أن العدنانيين نجحوا، لأنهم كانوا أكثر محافظة على النسب في مفهومه العصبي القبلي، بخلاف القحطانيين، الذين انغمسوا في الترف المديني، فكيف يمكن للعصبية أن تعود الآن، وأبناء (العدنانيين) هم منغمسون في عالم الترف؟ هذا بالنسبة لأولي أمرهم. إذا استخدمنا المنطق الخلدوني المُعَصْرن!

تُرى لماذا يصر المؤرخ الإسلامي، وحتى ذو المنظور القومي، والكاتب الإسلامي، أو القومي، على استخدام تعبير (الفتوحات) عند الحديث عن انتشار الإسلام؟ هل تمّ كل ذلك برضى الشعوب/ الملل الأخرى، وبموافقتها؟ وحتى داخل الجزيرة العربية لا يصح ذلك. والكاتب هنا، هو نفسه يذكر كيف تمت حركة الردة بعنف؟ وقد قتل «خالد» وحده بضعة آلاف من المرتدين. فهل الفتح يتم هكذا؟ وعندها كيف تكون الحرب/ الغزو؟ إنه منطق من

يجد في ذاته، في تاريخه الذي يكتبه المثال الأعلى في كل شيء، والذي يشكل نموذجاً كونياً يحتذى!

(فالحديث عن الطابع التحريري للأمبراطورية العربية (هل ثمة امبراطورية تحريرية أصلاً؟) هو في منتهى النرجسية والاصطفاء، فضلاً عن كونه خداعاً للذات وتضليلها[٦٣]، كما يقول المفكر العربي اللبناني «علي حرب»! نكتب ذلك، مقابل ما يكتبه «عاشور» عن الفتوحات الإسلامية، من منظور افتخاري ومثالي.

أما جعل العنصر العربي الدعامة الكبرى للإسلام، وتعظيمه إثر ذلك، فهو أيضاً للسير في هذا الطريق، طريق التصور المثالي للإسلام، وفضائه الديني، حيث يتم تجاهل جغرافية المنطقة. فالذين آمنوا بالإسلام كانوا قلة في البداية، وعندما عمّ الإسلام في المنطقة العربية، كان ذلك يتماشى مع وجهات نظر قبائل المنطقة ذاتها، حيث تغيرت الظروف، ولكن بقي الاعتداد بالانتماء القبلي سمة لا تُخفى لدى أبناء القبائل هذه..

هذا إذا سلمنا بمنطق الكاتب، والذي سبقه في ذلك، نقول ذلك، لأننا نتذكر ونستحضر هنا ما كان النسابون يذكرونه عن تقسيم العرب إلى عاربة ومستعربة، وأن الذين حملوا راية الإسلام، والنبي «محمد(ﷺ)» ضمناً هم من العرب المستعربة. هكذا يؤدي منطق الكاتب إلى طريق مسدود، ويظهر في كتابته كلاسيكياً في الصميم!

---

(٦٣) انظر دراسته، «غزو ثقافي أم فتوحات فكرية»، في: الفكر العربي، العدد ٧٤ (١٩٩٣)، ص ٦٨.

جـ ـ «مسيلمة الكذاب» في كتابات آخرين: استمرار الخطر المهدِّد للإسلام:

لا توجد هناك دراسات لافتة للنظر حول شخصية «مسيلمة»، ولا حول الردة في إطارها التاريخي، من منظور ما هو راهن. إذ أن من المعلوم أن التاريخ يظل قابلاً للقراءة بأكثر من طريقة. ومن طبيعته أن يكون كذلك، لأن تنوع الأفكار، وتجددها، وتعرضها للتغير قليلاً وكثيراً، والمناخ النفسي الذي يعيشه الناس، ومضمون الثقافة الذي يتلمسونه... الخ يحتم ذلك. والإنسان يقارب تاريخه ماضياً وحاضراً، بقدر ما يشعر بالاقتراب منه، وهو لا يسعى إلى ذلك، إلاّ من خلال معنى، يحسه ينبثق في دائرته، ويرتبط به، ككيان له حضوره في التاريخ...

ويظهر واضحاً لنا، من خلال ما تقدم، أن قلة الدراسات هذه تترافق من ناحية مع طبيعة وكيفية كتابة التاريخ الإسلامي المتعلق بـ(حركة الردة) وخاصة «مسيلمة» هذا الذي ارتقى إلى مستوى الرمز والعلامة والدلالة، وأصبح على أكثر من صعيد يقابل الشيطان الضال والمضل للناس، مقابل الرحمن، هذا الذي يبلغ نبيه «محمد(ﷺ)» رسالته إلى العالمين، مع فارق وحيد، هو بقاء الشيطان، وموت «مسيلمة» ولكنه أصبح قوة مدفونة في النفوس، ومعنى يمكنه أن يتجذر فيها، وبالبوسع أن يسمى أيٌّ كان بـ«مسيلمة» عندما يُراد له أن يُرجم أن ينال عقاباً معيناً، أو أن يتعرض لأشد العقوبات هنا وهناك، من قبل القيمين على الإسلام نفسه.

وتترافق من ناحية ثانية مع الطابع المقدس الذي أضفي على الإسلام، والمحصن في مواجهة «مسيلمة»، وكل من يحاول، أو

يُعتقد أنه يحاول الإساءة إلى الإسلام، من داخله بصورة خاصة، وهو الذي يمنع من إجراء قراءة عمقية وقاعية استقصائية أكثر موسوعية وتشخيصية لطبيعة الردة، ولـ«مسيلمة» حركة وسلوكاً!

إضافة إلى ذلك تكشف هذه الندرة من الدراسات المتحررة من هيمنة الموروث الديني في جانبه السلبي، المانع للفكر الحر في أن يعبر عن حضوره التاريخي الإنساني، واحترامه لكل ما كتب تاريخياً، تكشف عن سلطان للتاريخ المراقب والمعاقب، لمن يحاول زحزحة كل معنى عرف به «مسيلمة»، رغم أن مثل هذا الفكر الحر يستهدف أولاً وأخيراً معرفة أكثر لواقع «مسيلمة» وللبيئة التي عاش فيها، وعلاقته مع الموجودين من المتميزين فيها، وليس نسف مثل هذا المعنى، أو طعنه، وإلغاء كل بعد قيمي له في التاريخ المدوّن عنه..

في قراءة الدكتور «حسن إبراهيم حسن» لهذا التاريخ، لا نجد ثمة جديداً حول ذلك[٦٤]. بل هناك ثمة إعادة مقتضبة حول الردة، و«مسيلمة»، ليؤكد على تصاعد حركة التاريخ في منحاه الإسلامي، واندماجه الوظيفي والمعرفي والنفسي مع الحدث كما تمّ، والإجراء التاريخي الذي قام به المؤرخ الإسلامي، وليعبر عن انخراطه الثقافي في هذا الإطار الرسمي.

وليس الدكتور «علي حسين الخربوطلي[٦٥] ببعيد عن المسار الذي سلكه الدكتور «حسن»، حيث يربط الردة، بشخصية الرسول

(٦٤) حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، المجلد الأول، ص ٣٤٧.

(٦٥) علي حسن الخربوطلي، **الدولة العربية الإسلامية** (دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠)، ص ٦٦.

بالذات، وعندما توفي، انتهى التأثير الديني، وكذلك يذكر دور العصبية في حركة الردة. ويؤكد على التفاف أربعين ألف مسلح حوله، دوه أن يكلف نفسه عناء البحث في دلالة رقم كبير، اجتماعياً ونفسياً وتاريخياً.

وإذا كان الدكتور «محمد جمال الدين سرور»[٦٦]، مثل سالفيْه، بالنسبة لما ذكرنا. إلاّ أنه يتجاوزهما في بعض النقاط الأساسية، ودون أن ينسى أهمية العصبية القبلية في الردة، حيث يشير إلى أن أولئك الذين أدّعوا النبوة كانوا يعبرون عن نزعات قبلية ووطنية. فقد حاولوا الاحتفاظ باستقلال قبائلهم وشخصيتها. فـ«الأسود العنسي» اليمني، كانت حركته أول الأمر تنطوي على إثارة الروح الوطنية في قومه، ببلاد اليمن، للتخلص من الفرد والمسلمين. ثم يكتب عن أن «مسيلمة» تنبأ بعد العودة (عودة ممثلي قبيلته) من عند الرسول، ليؤكد بهذا المعنى منافسته لدعوة الرسول. لكنه يثير نقطة أخرى لها أهميتها، وهي أن «مسيلمة» كان يعبر (عن ميول قبيلته بني حنيفة التي كانت أقوى من قريش في الجاهلية، وتطمع في أن يكون لها منطقة نفوذ في بلاد العرب، لكنه لجأ إلى التنبؤ ليصل إلى تحقيق غايته... الخ).

إذاً هو يشير إلى البعد الاقتصادي والموقع الاستراتيجي لما نحن بصدده ويربط حركة الردة بدوافع داخلية: اجتماعية وسياسية وتاريخية، لا يمكن تجاهلها، كما في مكانة «بني حنيفة» الاجتماعية والحضارية، السابقة على الإسلام..

---

(٦٦) انظر كتابه: **الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤)، ص ١٩ - ٢٢.

ولكنه يظل بعيداً عن حركية «مسيلمة»، وفي الأقوال التي نسبت إليه، والممارسات التي لجأ إليها بعد ظهور الإسلام، وكأنه يعترف في قرارة نفسه بمصداقيتها التاريخية، ويعبّر عن صوابية كل ما نسب إليه إثرئذ.

وبغض النظر عن الجانب التاريخي فيما كتبه «علي الطنطاوي»[٦٧]، حول حركة الردة، فإن صياغاته الأدبية التي لجأ إليها، لتصوير فظاعة الحدث، وتعظيم الأمر، تكشف عن وضعية نفسية ساخطة، وحالة شعورية، هي التي تفصح عن الردة بديلاً عن العقل، ومنطقه التحليلي، عندما يلجأ إلى التصوير التهويلي، والمتعلق بـ«مسيلمة» ومن ادّعى النبوة مثله (ومن تبعهم من الخلائق، حتى عصفت في رؤوسهم نخوة الجاهلية، وعطس الشيطان في مناخرهم، فامتنعوا عن دفع الزكاة، وأصروا واستكبروا استكباراً، وقالوا إن هي إلاّ إتاوة، وإن هي إلاّ الذل والهوان، والله ما ندفعها).

هو منطق لا يخفى افتخاريته، وحماسيته النفسية على حساب مرونة اللغة، وسعة الأفق، ورجاحة الفكر.

ويمكن أن نضع (محمد الخضري[٦٨]، ومحمد توفيق بليع، وسعد زغلول عبد الحميد... الخ)[٦٩] في دائرة من يعتبر «مسيلمة» رمزاً

(٦٧) انظر كتاب: **أبو بكر الصديق** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٢هـ)، ط ٢، ص ١٦١.

(٦٨) انظر كتاب: **المحاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة الأموية** (مصر: المكتبة التجارية، ١٩٦٩)، ج ١، ص ١٤٣.

(٦٩) انظر مقالات الثلاثة الأخيرين، في مجلة: **عالم الفكر**، المصدر نفسه.

كلياً للشر، وأن حركة التاريخ في سياقه الإسلامي هو نموذج مثالي لكل تاريخ، يراد له أن يكون كونياً!

ويظل (حسين مروة[٧٠]، وبرهان الدين دلو[٧١]، وخليل عبد الكريم[٧٢]، وصادق جلال العظم.. الخ)[٧٣] متقاربين في تناولهم لحركية «مسيلمة»، بل للحركة المسماة بـ(حركة الردة). ويظل «حسين مروة» هو الأكثر تعرضاً للحركة هذه في إطارها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، حيث يُلحق الديني بما هو واقعي اجتماعي. ومن موقع التفاوت المعيشي، وكذلك، الاقتصادي بين قبائل المنطقة، وضمن إطار الصراعات القبلية في مسارها الاجتماعي الاقتصادي.

ولا يختلف «دلو» عن مروة، ولكنه يقتصر الحديث حول ذلك، ويعتبر الردة موقفاً رجعياً من الإسلام، لأن هذا كان عنصر توحيد للمنطقة، أما الردة فكانت عنصر تفتيت وإضعاف وتفكيك لمقومات القوة فيها.

ويعرفنا «عبد الكريم» على الموقع الاقتصادي والبعد المعتقدي المؤثر في نفوس المرتدين، ولواقعهم، وكيف أن دفاعهم عن حدودهم، كان يعبر عن نزوع إلى الاستقلالية، وعدم الذوبان في قبلية أكبر تهدد وجودهم القبلي..

---

(٧٠) انظر: مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٦.

(٧١) انظر: **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، ص ٧٦ ـ ٧٩.

(٧٢) انظر كتابه المذكور سابقاً، ص ١١٠ ـ ١١٤.

(٧٣) سلمان رشدي: **ذهنية التحريم وحقيقة الأدب** (بيروت: لندن؛ صادق جلال العظم، قبرص: دار الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٢)، ص ٢٩٩.

وإذا كان «العظم» لم يتناول هذا الموضوع، إلاّ أنه في تعرضه لشخصية «مسيلمة» إنما يعبر عن حضور اجتماعي، ونفوذ سياسي، ومكانة قيمية، كان يتمتع بها، تمّ تجاهلها لاحقاً، وفق منطوق ايديولوجي مسلّح وموجّه. فهؤلاء في همومهم يقلصون من حدود الديني، لصالح الواقعي السياسي والايديولوجي. فكأنهم بذلك، يشكلون صوتاً مختلفاً عن الأصوات الأخرى، التي تحيل حركية الإسلام إلى مصدر غيبي، لاهوتي محض في الأعم الأغلب.

وضمن الإطار الأخير، وأخيراً وليس آخراً، يظل الدكتور «محمد عابد الجابري»[٧٤] على أكثر من صعيد متقدماً، أكثر من سواه (من الكثيرين الذين ذكرناهم)، في مجال مقاربة حركة الردة، وحركية «مسيلمة» في مسارها الديني الاجتماعي، رغم أنه في حديثه عن أسجاعه، ومتى تنبأ بشكل خاطىء، وماذا قيل عنه لاحقاً، يظل متحفظاً، متجاهلاً تقريباً له.

إنه يشير إلى النبوة، وإلى كونها حقيقة ظلت معاشة في الجزيرة العربية، ولهذا كان اعتقاد الناس بها، وبرموزها. وهي امتداد لما كان سابقاً عليها هرمسياً، حيث يلغي هنا البعد الواقعي، ويحيلها في مجملها إلى عنصر خارجي، «هرمسي» تماماً.

وفي تحليله لرؤيا النبي «محمد(ﷺ)» المتعلقة بـ«مسيلمة» المذكورة سابقاً، يشير إلى الجانب الهرمسي السالف الذكر، وخوفه النبي (ص) منها فقد (كان هناك خطر حقيقي ـ كما يتضح للكاتب ـ على الدعوة المحمدية من المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في

---

(٧٤) انظر: **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١٩٧ ـ ٢٠٦.

شرق الجزيرة وجنوبها)، ولا يعبأ هنا بالتجاوب البيئي مع حركية النبوة، وأننا إذا وافقناه فيما يذهب إليه، فسوف نعتبر الدعوة الإسلامية ذاتها مرفوضة، لأنها ارتبطت كثيراً بالهرمسية الوافدة.

ويشير إشارة ذكية من ناحية أخرى، إلى إجراءات «مسيلمة» ببناء حديقة (جنة؟) لبني قومه، فيها كل ما يعبدون، منافساً فيها وبها دعوة «محمد(ﷺ)»، ومحاولات استقطاب الآخرين في إجراءاته تلك.

وثمة إشارة ذكية أخرى، وهي تتعلق بحركية «مسيلمة» ذاتها، ومن مثله. فهم كانوا أقرب إلى الكهان. ولم يعبّئوا الخيال الاجتماعي في قبائلهم، ولم يربطوا النبوة (بشيء «مقدس» في مستوى أعلى، مستوى العقيدة، حتى يغدو في الامكان تجاوز الصراعات داخل «القبيلة» من جهة، واستمالة «العامة» وتعبئتها من جهة ثانية). إضافة إلى أنهم بقوا (منخرطين في عقيدة الدعوة المحمدية).

د ـ «مسيلمة الكذاب» في منظور (الآخر): «مسيلمة» أكثر واقعية:

في كتابات المؤرخين والكتّاب الذين أدرجناهم ضمن (دائرتهم، رأيناهم يتحدثون عن «مسيلمة» من زوايا مختلفة، ولكنهم كانوا متفقين على أنه كان شخصية معادية لدعوة الرسول، وحاول منافسته، عندما عُرف في المنطقة.

ورأينا عند أكثر من مؤرخ كلاسيكي روايات مختلفة (وخاصة ابن اسحق والطبري) يتحدث عن «مسيلمة»، في علاقته بالدعوة، وموقفه منها، والإجراءات التي لجأ إليها، تاركاً المجال للقارىء ليقارن فيما بينها، ويضع نفسه خارج دائرة التحديد كموقف من

مجريات الحدث، وأي الأخبار هو الأصح. إن ما يذكره ممكن دائماً، ومثل هذا الإجراء يمرّر تاريخه، ويسهل له أمره، حيث (يخلص) من كل أذى متوقع، لو اقتصر على رواية واحدة..

ولكن كيف يكون موقف مؤرخ آخر، لا ينتمي إلى الثقافة الإسلامية، ليس مسلماً، مما لا شك فيه أن الموقع أو المنظور يظل مختلفاً، ومن جهة أخرى، فإن طبيعة الطرح، وصياغة الأفكار، والنتائج ستختلف..

وهذا يسمح لنا بتفهّم وضعية مؤرخ كهذا، وباستخلاص أكثر من نتيجة إيجابية في موضوعنا، ونحن بصدد شخصية حساسة في موقعها، مؤثرة بدلالاتها خطيرة في أدوارها في التاريخ الإسلامي، عندم نجري ذهنياً مقارنة بين كيفية قيام هذا، بترتيب أفكاره، ونسج تصوراته، وبناء تاريخه إثر ذلك.

وعندها يلجأ المؤرخ الإسلامي إلى أسلوب مختلف، في هذا الإطار، لأسباب ذكرناها سابقاً.

إنها دراسة معنونة بـ(مسيلمة الكذاب)[٧٥] كتبها «ب.ب. بارتولد» المذكور سابقاً كذلك. وترجع إلى عام (١٩٢٨). وربما قبل ذلك. فهذا التاريخ هو تاريخ نشرها مترجمة من قبل المفكر الفلسطيني الكبير «بندلي صليبا الجوزي» الذي توفي سنة ١٩٤٢ وهذا التاريخ له دلالته المعرفية، تاريخ الدراسة، باعتبارها قديمة، ومبكرة نسبياً، فتكون قيمتها الفكرية هنا أكبر.

(٧٥) ذكرنا المصدر سابقاً، والدراسة المترجمة هذه تشكل أربعاً وثلاثين صفحة، في الكتاب، (حجم وسط) والأرقام الواردة داخل الأقواس في هذه الفقرة، تشير إلى صفحات الكتاب المذكور.

ما هي القضايا التي يطرحها «بارتولد» والأفكار التي يتداولها، في دراسته عن «مسيلمة»؟

١ - في البداية يعطي أهمية استثنائية خاصة لـ«مسيلمة» كرمز من رموز المقاومة، ألّف حوله قومه (بنو حنيفة)، كما جاء عنه في الأخبار الإسلامية. ويذكر أن كلمة «مسيلمة» هي صيغة تحقير لاسمه، ويرد على من اعتقد عكس ذلك (ص ٢٠٩). مثلما حوّل اسم «طلحة» إلى «طليحة» من (بني أسد)، وكني (أبا ثمامة)، وهذه الكنية عرفت عند العرب في اليمامة، وقد أعطيت لأحد الجن (ص٢١٠). وهو إذ يشير إلى ذلك، فلكي يمهد لموضوعه، وليرينا، كيف ينبني تفكير جماعة (الجماعة الإسلامية)، باتجاه خصم (عدو لدود؟) لها، وتم النيل منه، بداية بالاسم، لتأكيد الفعل التحقيري تجاهه من قبلها..

٢ - يرى في مفهوم الردة خروجاً على الإسلام، وليس تبنياً جديداً للوثنية السابقة. و«ادوارد زاخو» أول من ذكرذلك. فالذين تنبأوا في محيط «محمد(ﷺ)» حاولوا مضاهاته، وهم يختلفون عنه في بنية الدعوة وأهدافها الدينية (ص ٢١١).

ونعتقد أن هذه الإشارة لها أهميتها بخصوص مفهوم حركة الردة، وطابعها. فـ«مسيلمة» مثلاً حاول إحداث تغيير معين (لا نعلمه بدقة، لأن الروايات التاريخية الإسلامية بالغت في ذلك، لتعظيم الفعل العاصي على أكثر من صعيد)، ومن جهة أخرى، فإن هذه الروايات ذاتها، تعلمنا كيف «مسيلمة» حاول مفاوضة «محمد(ﷺ)» حول النبوة، وأن

يكون من بعده في إطار الدعوة التي دعا إليها، فيؤمن به، وهذا يعني أنه كان في دائرة الدعوة، حتى عندما ارتد (بالمفهوم الإسلامي آنذاك).

والأخبار التاريخية لا تخلو من تناقض حول شخصية «مسيلمة»، كما يرد «بارتولد»، كما هو حال «ابن اسحق»، فمن جهة يؤرخ لادّعائه النبوة، بعد رجوع بني حنيفة من مكة، ويشير إليه باعتباره(رحمان اليمامة)، وعندما أكد القريشيون ذلك على «محمد(ﷺ)»، حين دعا الله (رحماناً)، وصور المسلمون «مسيلمة» أفّاقاً وكاذباً، وهذه صورة شنيعة، و«ابن اسحق» يذكر بعد ذلك، ما قاله «مسيلمة» لأصحابه (إن من أصاب ولداً واحداً عقباً لا يأتي امرأة إلى أن يموت ذلك الابن فيطلب الولد حتى يصيب ابناً ثم يمسك فكان قد حرّم النساء على من له ولد ذكر)، وأنه قال لأصحابه (لا النساء تأتون ولا الخمر تشربون)، ثم يعلق على ذلك بقوله إن لا غرابة في ذلك. (أي في هذه الاختلافات/ التناقضات)، عندما يشير إلى أحاديث النصارى التي اختلقوها، عن مخارق وأكاذيب «محمد» (ص) (وأنه أقرب إلى الصحة ما جاء في الأحاديث الإسلامية ذاتها عن مطالب مسيلمة الأدبية الشديدة التي شرعها لأصحابه ـ ص ٢١٢).

وتلك هي إشارة صحيحة أخرى، بخصوص الموقف من الخصم المهدد لبنية الدولة الإسلامية، وهي في طور النشوء، بل المهدد الأعظم لنبيها الذي لم يكن (مستوياً) بعد في

كرسي السلطة المعترف بها تماماً من قبل عرب المنطقة جميعهم.

وذكر روايات متناقضة لا تشير إلى أن الكاتب يفتح المجال لحضور الاحتمالات. بل تكون متناقضة، من أجل الشخصية المحورية ذاتها، أي «محمد(ﷺ)»، بخصوص مفاهيم مركزية في الدعوة، مثل (الرحمن، والنبوة) كتأريخ صحيح، ومن ثم لجعل الشخصية الخصمية مرفوضة، بإظهار سفاهاتها المُمَسْرحة والموجهة، للإشارة إلى رد فعلها الآثم على «محمد(ﷺ)»، وهنا لا يوجد ثمة مخرج كل التناقضات، وهذا يعني أن الروايات هذه تكشف عن نفسها بنفسها بمتناقضاتها.

٣ ـ في معرض رده على العالِم الإيطالي «كاتياني» الذي ألّف كتاباً عن أوائل الإسلام، يرى أن ما كتبه هذا عن «مسيلمة» هو باب من أضعف أبواب كتابه، لنقص مصادره، وضعف نقده، ولأن هناك ما هو غير علمي في الغرب، وهذا يحتاج إلى تصحيح وتهذيب، لا يصحُّ الاعتماد عليه، وهو بدون فهارس كـ(فهرست معجم البلدان ـ ص ٢١٣).

ثم يشير إلى مصادر أخرى جغرافية تتعلق بـ«مسيلمة» (ص ٢١٤ ـ ٢١٥ ـ مثلاً)، ليؤكد لنا أن معرفة هذه الشخصية لا تنعزل عن معرفة حدودها وإطارها الجغرافي، وطبيعة الأرض التي كان يقف عليها ويعيش فيها.

وهي نقطة مهمة أيضاً. إذ أن الملاحظ غالباً هو أن الكثير من الروايات الإسلامية (كما هو حال ابن اسحق) تتجاهل

ذلك، حيث تركز على السلوك الأخلاقي، وتبرزه للقارىء، دون ذكر محيطها (أي الشخصية) الجغرافي، لأن هذا يوضعها في مجالها الحيوي، ويقرب القارىء منها أكثر في كل فعل أو إجراء وظيفي، أو ما شابه ذلك، من قبلها.

ثم يركز على الموقع الاستراتيجي: التجاري والجغرافي لليمامة (ص ٢١٦ - ٢١٧) والإطار الطبقي لبني حنيفة (ص ٢١٨). ليشير من خلال ما يستخلص من كلامه إلى تطور اجتماعي وسياسي واقتصادي في بنية المجال العام للقبيلة المذكورة.

٤ - وتكون إشارته إلى الجانب السياسي والثقافي والاجتماعي الآخر لليمامة، مهمة: كخضوعها القسري للفرس، وتنصرها، وحضور الأخلاق العربية والزهد المسيحي في مسار علاقات أبنائها مع بعضهم بعضاً (ص ٢١٩).

إنها تقربنا أكثر من الجانب الحقيقي لشخصية «مسيلمة».

٥ - ثم يقدم صورة تاريخية عن بني حنيفة، من خلال ذكره لزعيم (هوذا بن علي)، وقد ذُكر في الحديث، ودوره في الصراعات السابقة في المنطقة، بين (بني تميم والبحرينيين)، ليؤكد مكانته كسياسي محنك. ويشير إلى اختلاف المؤرخين المسلمين حول شخصية «هوذا»، وعلاقته التاريخية بـ«محمد(ﷺ)» فهو نفسه طلب منه الاستشراك في الحكم، أو يليه في الحكم، وقد رفض النبي «محمد(ﷺ)» طلبه طبعاً، ودعا عليه. ويقال إنه مات إثر ذلك. حيث يربط المؤرخ الإسلامي بين هذا الدعاء، وموته، لتأكيد عنصر

القدرة الإلهية في دعائه، أو استجابة الله له. ومثل هذا الإخراج التاريخي مشهود له، في كل الحوادث التي تؤرخ لها الكتب المتعلقة بسيرة الأنبياء وكيفية انتقامهم أحياناً من خصومهم.

واختلاف المؤرخين حول كيفية التراسل بين «محمد(ﷺ)» و«هوذا» والزعيم الآخر في اليمامة «ثمامة»، تاريخياً، يفسر من خلال عدم وجود نقاط استناد تاريخية دقيقة، ولهذا يجتهد كل مؤرخ قدر المستطاع لتأكيد ما دونه، ولبعد كل منهم البعد النسبي عن الفترة التي عاش فيها الرسول. أما الذين يذكرهم مختلفين، فهم (ابن اسحق ـ الطبري ـ ابن حجر... الخ ـ ص ٢٢٢).

وما يذكره «بارتولد» عن قمح اليمامة، وربطه بالموضوع (ص ٢٢٣) يشير من خلاله إلى البعد الاقتصادي في المواجهة، ودور «ثمامة» في ذلك. ويذكر أن «هوذا» كان يملك القسم الشرقي من الوادي في اليمامة، و«ثمامة» القسم الغربي منه، وذلك عندما يتحدث عن طبيعة علاقة الاثنين ببعضهما بعضاً (ص ٢٢٤).

ويدقق في أقوال «كاتياني» و«لايال» المتناقضة حول حقيقة «مسيلمة» وكيفية ظهوره، في هذا الظرف، ليعلمنا أنه كان في القسم الغربي، و«ياقوت نفسه أشار إلى ذلك» ص ٢٢٥ ـ ٦ ولعلّ الكاتب في القسم الثاني من دراسته، في حديثه أولاً عن مولد «مسيلمة» وكيف اشتهر، وطبيعة الأرض الجغرافية التي ولد فيها، يريد أن يعطينا صورة جلية عن حركته، وعن نشاطه لاحقاً (ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨).

ثم يشير بعد ذلك إلى «مسيلمة» كمبشر أو كزاهد، ربما، في بلدته، ودوره من ثم في الصراعات السياسية، وكيف أن الذين اتبعوه أولاً، كان ولاؤهم ظاهرياً ـ فقد خانوه، عندما سنحت لهم الفرصة (ص ٢٢٩) ـ ويشير للدقة أكثر، إلى أنه لم يشتهر سياسياً، (حيث لا يوجد دليل حول ذلك) قبل ظهور الإسلام (ص ٢٣٠)، ولا شك أن «بارتولد» لم يلتزم الدقة هنا، إذ إنه يهمل أو يتناسى أن هناك نقصاً في المصادر، أو لا توجد مصادر دقيقة حول ذلك وإن وجدت، فأغلبها، إن لم تكن كلها: إسلامية!

٧ ـ ومن خلال تعقُّبه لحركية اسمه، يشير إلى علاقة الرحمن به، وبشخص آخر، هو رحمان اليمن «الأسود العنسي»، وكلمة الرحمن استعملت صفة لكلمة «الله»، و«مسيلمة» نفسه كان يشير إلى ذلك، حول أن الرحمن كان يأتيه في الظلام (ص ٢٣٣). ومن جهة أخرى، فإنه لم يكن داعية سياسة، فقومه هم الذين دعوه في أخريات حياته إلى عاصمة البلاد..

لماذا؟ يكتب ـ وهو محق في ذلك كما نعتقد ـ إن لذلك علاقة بين تغيير كبير وقع في حياة بني حنيفة الاجتماعية، والتغيير الذي طرأ على المنطقة ككل، إثر تشكل مركز قوي (نقول ذلك بتعبيرنا) تمثل في «محمد(ﷺ)» ودعوته، وتغيير في بنية الوثنية، والسقوط الوشيك لدولة بني ساسان ـ ولأن الكفة الراجحة كانت لصالح النبي الصاعد، ولهذا جاء صلح الحديبية، وخوف «بني حنيفة» من المستقبل، فكان استدعاء «مسيلمة»، لينتقلوا به من نطاقه التديني الزهدي

والتبشيري إلى إطار الممارسة السياسية، كما يستخلص من قول «بارتولد ـ ص ٢٣٣».

وهذا يعني وجود فارق كبير بين شخصية «محمد(ﷺ)» الداعية الديني، والحازم في أمره، والموعود بقيادة العالمين أجمع، والسياسي في الوقت نفسه، حيث يحرسه الرحمن الأعظم، فهو رسوله الأكبر، ونبيه المعتمد لديه، والأحب إلى قلبه من الأنبياء السابقين، فهو خاتمتهم، ولهذا كانت مرتبته أعلى، وأكثر قيمة. وهو نفسه سعى إلى السلطة سلطة الدولة (دولة الإسلام)، ولم يبخل في استخدام الشدة، بله العنف عند الضرورة مع خصوصمه (خصوم الإسلام)، وبين شخصية «مسيلمة» الذي عرف مبشراً، وزاهداً، أو داعية دينياً، ولهذا كانت عبارة (رحمان اليمامة) ـ كما يبدو ـ ذات صبغة دينية (حنيفية؟) أخلاقية سلمية، وليس زعيماً سياسياً، أو داعية سياسة ـ لهذا كانت استجابته لبني قومه من منظور وموقع ولاء وانتماء لهم قبل كل شيء. ومن هنا كانت محدودية دوره كسياسي، ومثل هذه النتيجة تدفعنا إلى طرح سؤال/ تساؤل، نعتقده مهماً وخطيراً في آن، وهو: أليس كل ما أوردته الأخبار الإسلامية عن شخصية «مسيلمة» على صعيد المواجهة السياسية، والأسجاع المنسوبة إليه، والاجراءات التي اتخذها، مجرد إخراج تاريخي، لا علاقة له بها؟ أم أن استجابته لدعوة بني قومه (وهي سياسية حتماً)، هي التي دفعته إلى تغيير سلوكه، تحت وطأة الظروف المستجدة؟ دون أن نجد دليلاً دامغاً يؤكد ذلك!

وإذا كان ذلك كذلك، فكيف نقيل بمثل هذا التغيير، وقد

عرفناه سابقاً، وربما مبشراً نشيطاً في مهنته (في الزراعة) و(مثقفاً) «ثقافة اجتماعية تنويرية مطلوبة»، الجواب متروك للقارىء في النهاية!

٨ - يشير الكاتب/ المؤرخ «بارتولد» في القسم الثالث، إلى احتمال وجود حلف معين أمني بين «محمد(ﷺ)» و«مسيلمة» عندما كان الأخير يسمى بـ(رحمان اليمامة)، ونقض هذا الحلف، هو الذي أدى إلى إشكال بين بني حنيفة والمسلمين (ص ٢٣٥). ويرجح احتمال قيام «نهار بن عنقوة» أو «الرجال/ الرجال» باشعال نار الحرب، وهو الذي اعتمد عليه النبي، وعلمه قراءة القرآن، وأرسله إلى «مسيلمة» ليساعده ـ كما يبدو ـ ولكنه أثاره في مواجهة النبي. وهذا يعني أن «الرجّال»، هو الذي قام بمحاولة انقلابية، محرضاً «مسيلمة»، خاصة وأن الأخير لم يتميز بصفات الزعيم السياسي (ص ٢٣٨).

أتُرى لهذا السبب، كان «الطبري» يتحدث عن تبعية «مسيلمة» لـ«الرجال» تبعية كاملة؟ ليس هناك ما يثبت ذلك. المصادر هنا غير كافية أيضاً، ولكن يظهر أن التفاف بني حنيفة حوله أثار فيه الحماس، دون أن يُظهر فيه ويبرز الزعيم السياسي، والقائد الحربي، وجعله يغير سلوكه النفسي، دون أن ينضج «حربياً» في ذلك. ويبدو أنه يستقطب بني حنيفة روحياً، ويثيرهم. وإلا كيف نفسر التفاف أربعين ألف مسلح حوله، وتحت إمرته؟

٩ - ويدقق المؤرخ «بارتولد» في الروايات التي تذكر فشله في معالجة مشاكل الناس، ومداواتهم، والأقاويل التي سفهته،

وعدم رضى الناس عنه بالتالي (ص ٢٣٨ - ٢٤٠). حيث يكشف عن بنيتها التناقضية في النتيجة. وذلك انطلاقاً من طبيعة الصياغة السردية للأخبار، والمقارنة فيما بينها، والتدقيق في وضعيتها التاريخية.

وضمن هذا الإطار يحاول التشكيك في صحة الروايات التي تظهر «مسيلمة» قاسياً، وقد عرف بـ(رحمان اليمامة)، وهو لم يهيىء العدة اللازمة لمواجهة الجيش العرمرم لـ«خالد بن الوليد» (ص ٢٤٠)، ويُظهر كيف اتفق «مسيلمة» مع «سجاح» وأغراها بقمح اليمامة، ليقي تهديد جيش المسلمين له (وأن الحديث الموشى بالتفاصيل المخجلة البذيئة ليس إلاّ حديث خرافة لا قيمة تاريخية له لأنه لا يتفق مع تعاليم مسيلمة الأدبية ص ٢٣٤).

هكذا تظهر شخصية «مسيلمة» مليئة بالمتناقضات، لا لأنها هكذا بالفعل، بل لأن الروايات التاريخية، هي جعلته هكذا/ للطعن في بنيتها، ومن جهة أخرى، لتسفيه أساس دعوته، وهو الذي كان يسمى بـ(رحمان اليمامة)، ولعل هذا الإجراء الدعاوي التسفيهي، محاولة لتأثيم كل ماضي «مسيلمة»، وتبريك كل إجراء عنفي ضده.

إضافة فإن الحملة العسكرية ضد بني قومه، وسواهم - كما يبدو - كان محاولة للربط التلاحمي بين ما هو ديني وسياسي واقتصادي. فلولا القوة والحنكة السياسية والعنف أحياناً لما عمّ الإسلام المنطقة كلها. و«مسيلمة» لم يكن ممارساً للعنف، ولا زعيماً سياسياً، ولكنه كان داعية دينياً مشهوراً، مؤثراً، بالفعل، استفيد منه سياسياً، وما

يؤكد ذلك، أن الذين قضوا عليه، وعلى أتباعه، من قبل المسلمين، كلفهم ذلك الكثير من الخسائر المادية والمعنوية..

لقد كان «بارتولد» ـ حقاً ـ أكثر مقاربة لشخصية مسيلمة، من كثير من مؤرخينا المسلمين، كما رأينا، دون أن يسيء إلى التاريخ، فمصادره هي التي أفصحت عن خفاياها، وعن الثغرات الكامنة فيها..

وأخيراً فإن «مسيلمة الكذاب» هذا، سيشكل قضية فكرية، وسيتعرض لها أكثر فأكثر في المستقبل، لأنه جاء «مفرداً» بصيغة «الجمع» تماما!

عبد الله بن سبأ
تجذير الفتنة

١

الممكن قوله،
هل ممكن قوله؟

■ (والتذكر كالسحر الأسود، لا يجري فعلاً إلاّ على الحاضر. وهذا، بتداول دقيق لضده: زمن الأموات، زمن الغائبين، زمن الصمت الذي يمكن أن يقول كل شيء. إن الماضي يمكن أن ينعش الحاضر، وتلك هي فضيلة الذكرى. السحرة يعرفونه، والأئمة كذلك)(*).

التاريخ دائماً يواجهنا، لا لأننا نتقدم نحوه، أو نستعديه، وإنما لأنه يسكننا، ويشرف على كل ما نقوم به، ونفكر فيه، ونفصح عنه، حيث يظهر في الكلمة التي تفلت منا، وفي العبارة التي نصوغها بشكل ما، وفي الفكرة التي نحاول استحضارها، والموضوع الذي نحاول التعبير عنه، وفي الموقف الذي نتوجد فيه، والحالة التي نحياها، والحركة التي تبدر منا، والإيماءة التي تفصح عن رمز، مغزى، وضع معين... الخ.. وهو ليس كذلك. إلاّ لأننا في كل ذلك، نجد أنفسنا وجهاً لوجه في دائرة التاريخ المكتوب، التاريخ الوعظي الإرشادي، الذي

(*) فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي: النبي والنساء، الترجمة العربية، ص ٢٠.

يتجسد أمام مرأى العين، ويتناهى من ثم صوتاً إلى مسامعنا، بل يتجلى رائحة وملمساً وتذوقاً، وتربية تتلبسنا، ولا مفر من حضوره. فغيابه حضور. وحضور تجذر في كل ما يحيط بنا، وفي داخلنا.

أليس كل موقف نجد أنفسنا بصدده، يستحضر التاريخ: تاريخ معين، ليكون المتضمن حلاً، أو توضيحاً له؟ أوَليس كل إشكال معرفي، وغيره، نواجهه، يُستحضر كذلك التاريخ، تاريخ معين، بدعوى تضمنه الحل السحري المناسب؟

يصبح التاريخ بهذا المعنى الدائرة المشعة التي تضيء ما حولها، انطلاقاً من نقطة هي المركز ليس إلاّ..

ووفقاً لما تقدم، لا يعود ما يمكن طرحه، بطريقة تختلف فيه، عما كان عليه الوضع، وضع يشبهه، في الماضي، كون الزمن أصبح ـ هكذا ـ ذا بعد واحد، والحقيقة متمركزة في هذا البعد، وهذا البعد هو دالة الحقيقة الكبرى..

ومن هنا، نجد أنفسنا في مواجهة إحراجات، وصدامات شتى، عندما تطرح قضية ما للمناقشة، وهناك ثمة محاولة لإضاءتها، بقصد مقاربة الفكرة الأساسية فيها، وتوضيح الموقف المرتبط بها، انطلاقاً من أن كل ما هو ممكن قوله، مدوَّن في التاريخ، وهذا يعني ألاّ مجال للاجتهاد. فالاجتهاد هو خروج على التاريخ، وبدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. إنه قانون، يرتقي إلى مستوى الطوطم والتابو، مستوى القوة المعاقبة والمحاسبة باستمرار، والعكس لا يتم على أكثر من صعيد، بل لا يجوز. رغم الاعتراف بأن ما كتب في التاريخ، يتحدث عن بشر مثلنا، عاشوا حياتهم، وتكيفوا بشكل معين، مع محيطهم، وفكروا، وكان لهم

مشاكلهم، فاجتهدوا، وأصابوا من جهة، ولم يصيبوا أحياناً من جهة ثانية، وهذا هو الوضع الطبيعي، فالحقيقة ـ في كل ولكل شيء ـ لا تفصح عن هويتها، بل لا توجد هوية لها، لأن وجودها يعني تسبيتها. وهي متجددة ومتغيرة. هكذا كان أسلافنا يفكرون.

فليست مراعاة مقتضى الحال، سوى اعتراف بهذه الحقيقة وأن كل إشارة إلى الحقيقة، لا تعني ذاتها، إنما ما هو متفق عليه في ظل وضعية قانونية أو فقهية، أو سلطوية، أو اجتماعية معينة ـ هناك دائماً ما هو ممكن قوله ـ ولكن التاريخ الذي نحن بصدده، نجد فيه غالباً، أكثر ما هو ممكن قوله، غير ممكن قوله. رغم أنه يثيرنا ويمسنا في الصميم. بل يتحدانا باعتباره متوضعاً بطريقة تستنفر الذاكرة، وتحرض العقل على التفكير، وتفتح المجال واسعاً للمناقشة.

وكما رأينا أنفسنا مع موضوعنا السابق، موضوع «مسيلمة» الذي عُرِف تاريخياً بـ(الكذاب)، نجد أنفسنا هنا، مع موضوع آخر، وإن كان أخف وطأة، ولكنه مثير بمعناه، وبدلالته، هو موضوع «عبد الله بن سبأ» الذي يشكل على أكثر من صعيد لدى المؤرخ الإسلامي موضوعاً منتهياً منه. وإن أي إثارة له، بشكل آخر، هو إساءة للتاريخ كله!

ويوضح لنا ذلك، أن هناك ثمة مواضيع، تتخلل التاريخ، الإسلامي، ونقاط توتُّر، وإشكالات معينة، صنّفت بطريقة معينة، ووظّفت على الصعيد الاجتماعي، وفسّرت لاهوتياً، وتم تداولها، ولا زال بطريقة لا تخلو من طابع استعراضي، ومشرحة نفسية، وتوجيه معنوي، كل محاولة مغايرة تعتبر نوعاً من المداهمة واللصوصية الفكرية المرفوضة أخلاقياً..

لكن بما أن التاريخ هو نفسه، عامل محرض على التفكير، رغم تشكله بطريقة أكثر ما يبدو فيها، هو أنها عقائدية موجهة، ويثير القارىء على استنطاقه بالتالي. التاريخ لكي يُعترف به، لا بد أن يكون متهيأ باستمرار لمنافسة (الآخرين).

وإذا كانت موضوعة «ابن سبأ» من الموضوعات التي توضح إلى أي مدى، يكون التاريخ الإسلامي، شأنه في ذلك، شأن أي تاريخ آخر، متضمناً لأجوبة على أسئلة هي أكبر منها، أو أصغر منها، أو لا يوجد تناسب بينهما، وأجوبة لا تفصح عن دقة المعنى، وسلامة المسلك، وطمأنينة المناخ المحفوف بها، وكذلك إذا كانت هذه الموضوعة، قد تعرّض لها مؤرخون مسلمون، من زوايا مختلفة، ولكنهم في عمومهم ركزوا على الفتنة في تمظهرها الاجتماعي، وسياقها التاريخي، وتجذرها العقائدي المشبوه (كون ابن سبأ يهودياً)، وهناك من تجاهلها، لأسباب ستُعرف لاحقاً، وهذا يعني أن هذه الموضوعة تستحق مناقشة متأنية، فإنها ليست في مستوى الموضوعة الأولى (موضوعة مسيلمة)، أهمية وخطورة ودلالة، لأكثر من سبب:

١ ـ لأن «مسيلمة» ارتبط اسمه بالنبي «محمد(ﷺ)» كمنافس له، كما صورته أغلبية المرويات الإسلامية.

٢ ـ ولأن «مسيلمة» كان يشكل شخصية التفّ حولها الكثيرون على الصعيد الروحي في المنطقة، وكان مهدداً، إثر ذلك للدولة الإسلامية الناشئة من خلال وعبر الذين التفوا حوله، أو اعتبروه رمزاً محرضاً لهم.

٣ ـ ولأن «مسيلمة» كان شخصية معروفة اسماً ونسباً وانتماء

قبلياً وعلاقات على أكثر من صعيد. كان شخصية حقيقية لها إطارها التاريخي والجغرافي والاجتماعي والثقافي، يمكن التعرف عليها بسهولة، على أكثر من صعيد!

أما «ابن سبأ» فيختلف عن «مسيلمة» من نواحٍ كثيرة، ومن بينها، كما سنرى لاحقاً:

١ ـ اعتباره يهودياً، أسلم، ولكنه ـ كما تصوره المرويات الإسلامية التاريخية ـ أضمر في نفسه الحقد والضغينة، وسعى إلى بث نار الفتنة في النفوس، وتأليب العامة على السلطة الإسلامية!

٢ ـ غموض شخصيته. وفي هذا الغموض، في تاريخ الشخصية هذه، هناك الكثير من التساؤلات، التي تساعدنا في تتبع آثارها الماضية، ومقاربة جذورها الثقافية، وأبعادها الفكرية، ومسارها السلوكي.

٣ ـ إرتباط اسمه برموز متفاوتة القيمة في الدولة الإسلامية، لا يزال الاختلاف حولها (حقيقة علاقته مع هذه الرموز) قائماً، مثل (أبي ذر الغفاري) الأشهر من أن يعرف، الذي أشير في أكثر من مصدر، إلى تحريض «ابن سبأ» له، ليثير العامة بدوره ضد سلطة الخلافة، و(حكيم بن جبلة) السيّىء السمعة، وسواه، ليكون تأثير الفتنة أكبر، ولتكتمل مسرحية الفتنة هذه برموزها المختلفة، ولتكبر صورة (المتَّهم) أخلاقياً، وتثبت في الذاكرة الجمعية للمسلمين. ومثل هذا المسار التاريخي، أو هذا الانبناء التاريخي للعلاقة بين «ابن سبأ» وآخرين في ذلك العهد، يذكرنا على أكثر من صعيد، بعلاقة «مسيلمة»

بآخرين في المنطقة، كانت العلاقة بينهما عاملاً مؤثراً لتغيير مسار المواجهة مع الدولة الإسلامية الناشئة، مثل (نهار بن عنقوة) وسواه، رغم وجود تفاوت قيمي واجتماعي بين الجهتين..

٤ ـ استمرار «ابن سبأ» في التاريخ، فيما يشبه الاستمرار النسبي، والتكاثر المذهبي المتنوع بعكس «مسيلمة»!

فـ«ابن سبأ» لم تكن علاقته مع الذين اتصلوا به، أو اتصل بهم، علاقة قبيلة أو عشائرية، إضافة إلى أنه كان مسلماً، كما يشار إليه، ولو ظاهرياً، الذين التقى بهم، أو التقوا به، تواجدوا في بيئات إسلامية مختلفة: عراقية، وشامية، ومصرية، وغيرها، وليس هناك معلومة واضحة، حول كيفية مماته، وبدقة، وكذلك فإنه ترك في إثره أناساً يؤمنون به، من خلال ما يعرف بـ(السبئية)، بل يشار أحياناً، في المرويات السنّية، وفي مصادرها الرسمية والسلطوية، إلى أن كل الذين انشقوا عن الدولة الإسلامية، وشكلوا معارضة سياسية، بل تشكلت برامج سياسية، يُعمل في ظلها، في اتجاهاتها المختلفة، هم في منبعهم يرجعون إلى «ابن سبأ»، مثل الخوارج والشيعة والمرجئة. ومن ثم أصبح «ابن سبأ» رمزاً مناوئاً لكل نظام رسمي. بخلاف «مسيلمة» الذي لم يترك وراءه دعوة، أو جماعات من هذا النوع، لأنه اعتبرها خارج الإسلام، ولهذا تمت تصفيته هو وجماعته تصفية نهائية.

ولكن الذي يظل قابلاً للمناقشة، وممكناً تناوله في إطاره التاريخي، هو وجود أرضية مشتركة بين الاثنين، وعلى أكثر من صعيد:

١ ـ كما استهدف «مسيلمة» إلغاء كل مشروعية للدولة

الإسلامية، ومحاربتها في آن، كذلك «ابن سبأ» فقد استهدف الطعن في مشروعية الخلافة، والشك في مصداقيتها، والقضاء على رمزها الأكبر «عثمان» بالتالي.

٢ ـ وكما أن «مسيلمة» كان له أتباعه، ومؤيدوه، وأعوانه، ومن يراسلهم، للنيل من الدولة، كذلك «ابن سبأ» فقد كان له مراسلون، ومؤيدون، ومريدون، يأتمرون بأمره، في أرجاء الدولة الإسلامية ـ كما سنرى لاحقاً!

٣ ـ وكما أن «مسيلمة» حاول منافسة «محمد(ﷺ)» في النبوة، والطعن في دعوته كذلك، كذلك «ابن سبأ» فقد سعى إلى الطعن في شخصية «عثمان بن عفان» بل السابقين عليه أيضاً، بدعوى أن «علياً» هو وصي النبي «محمد(ﷺ)»!

وإذا كان «مسيلمة» قد قُضي عليه. فإن التاريخ الذي كتب عنه، سيظل معرضاً للاستنطاق، على أكثر من صعيد، وكذلك فإن «ابن سبأ» الذي يقارب الأسطرة، بالنسبة للتاريخ الذي كتب عنه، سوف يكتب عنه، وسيتم تناول ما كتب عنه، وفيه، على أكثر، لمعرفة الأبعاد الاجتماعية والسياسية والدينية، التي ارتبطت به ارتباطاً قوياً!

٤ ـ وأخيراً وليس أخيراً، إذا كان «مسيلمة» قد ووجه بحرب «إعلامية» مضادة له، ولمحاولات النيل منه، ومن ثم تجهيز جيش عرمرم ضده، لاستئصال جذوره، وأُرّخ له باعتباره الوجه الأكثر سلبية وسوداوية في بداية ظهور لإسلام، كذلك «ابن سبأ» مِنْ قبل مَنْ تناولوه، على أكثر من صعيد، فالذين تمّ ربطهم معتقداتياً، ومن منظور ما هو مذهبي

«سياسي، ايديولوجي»، لوحقوا بعنف لا مثيل له، وتصفية متتابعة لهم: كالخوارج وسواهم، ومن ثم أُرّخ لـ«ابن سبأ» من قبل غالبية المؤرخين، وفي المنظور السني، باعتباره جرثومة الفساد، وشيطان الفتنة الذي دأبه خلق البلبلة، وبث الرعب في القلوب، وتفجير الأوضاع، تحقيقاً لغايات عدوانية مضمرة تماماً!

فالمجال واسع إذاً للخوض فيه، لمقاربة حقيقة هذه الشخصية، على الصعد كافة، وديدنتنا هنا، هو الاجتهاد، الاجتهاد الذي يهيئنا لمعرفة ما نقرأ تاريخياً بصورة أفضل، ولمقاربة التاريخ الذي يمسنا بصورة أوضح..

إننا ننطلق ـ في ذلك ـ في الممكن قوله، ومن الممكن قوله، إلى الممكن إثارته، وترك المجال مفتوحاً للمناقشة! أن نعترف على «ابن سبأ» هو أن نتوغل في محيطه الثقافي، فيما قيل وكتب عنه، وتميز الأسطوري من الواقعي فيه.

٢

القصة المؤسطرة: زحزحة الواقع المعاش ضمناً

من هو «عبد الله بن سبأ»؟ كيف جاء ذكره في المصادر التاريخية؟ كيف تمّ تناوله في هذه المصادر قيمياً؟

لنرجع إلى «الطبري»[1] فهو يقدم لنا مجموعة من المشاهد/ اللوحات التي تساعدنا على تكوين صورة عنه:

(لما ورد ابن السوداء (وهو نفسه عبد الله بن سبأ، تنسبه إلى أمه التي كانت سوداء) الشام لقي أبا ذر، فقال: يا أبا ذر، ألا تعجب إلى معاوية، يقول: المال مال الله! ألا إن كل شيء لله كأنه يريد أن يحتجنه (يحتجبه) دون المسلمين، ويمحو اسم المسلمين. فأتاه أبو ذر، فقال: ما يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله! قال: يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عباد الله، والمال ماله، والخلق خلقه،

(١) انظر: **تاريخ الأمم والملوك**، المجلد الرابع، وقد اعتمدنا على الطبعة المذكورة سابقاً، وعلامة (ط) تشير إليها مع أرقام الصفحات للكتاب.

والأمر أمره! قال: فلا تقله، قال: فإني لا أقوله: إنه ليس لله، ولكن سأقول: مال المسلمين! قال: وأتى ابن السوداء أبا الدرداء، فقال له: من أنت؟ أظنك والله يهودياً! فأتى عبادة بن الصامت فتعلق به، فأتى به معاوية، فقال: هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر، وقام أبو ذر بالشأم وجعل يقول: يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء. بشر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم. فما زالَ حتى ولع الفقراء بمثل ذلك، وأوجبوه على الأغنياء، وحتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس ـ ط ـ ص ٢٨٣).

ويشكو «معاوية» أبا ذر إلى «عثمان»، فيتحدث هذا عن الفتنة، وقد أخرجَتْ خطمها وعينيها، فيرسله إليه. فيواجهه «عثمان»، ولكنه يسمع منه كلاماً قاسياً، كالذي سمعه «معاوية» واليه على الشام.

ثم يذكر «الطبري» مشهداً آخر إثر ذلك، يرينا دخول «أبي ذر» على «عثمان» وعنده اليهودي «كعب الأحبار»، وكيف أن الأخير دافع عن «عثمان»، انطلاقاً من الشرعية الدينية (فرفع أبو ذر مِحْجَنه فضربه فشجه، فاستوهبه عثمان، فوهبه له، وقال: يا أبا ذر، اتَّق الله واكفف يدك ولسانك، وقد كان قال له: يا بن اليهودية، ما أنت وما هاهنا، والله لتسمعن مني أو لأُدخل عليك ـ ط ـ ص ٢٨٤).

وبعد أن تعم (الفتنة)، وهو التعبير الإسلامي المتداول، والذي لجأ إلى استخدامه غالبية المؤرخين المسلمين، للإشارة إلى أن الفساد الذي حصل، والخراب الذي تمّ، والفوضى التي سادت، مرجع ذلك خارجي، لا علاقة له ببنية الواقع المعاش، بعد أن تعمَّ الفتنة، ويتهيأ الكثيرون في الأمصار الإسلامية لمواجهة «عثمان»، وخاصة

في (مصر والكوفة والبصرة)، يرجع «الطبري» إلى «ابن سبأ»، حيث يحدثنا عن نشاطه على ألسنة رواته (كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء، أمه سوداء، أسلم زمان عثمان، ثم تنقل في بلدان المسلمين، يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز، ثم البصرة، ثم الكوفة، ثم الشأم، فلم يقدر على ما يريد عند أهل من أهل الشام، فأخرجوه حتى أتى مصر، فاعتمر فيهم، فقال لهم فيما يقول: لعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع، ويكذّب بأن محمداً يرجع، وقد قال الله عز وجلّ: ﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد﴾ (سورة القصص ـ ٨٥). فمحمد أحق بالرجوع من عيسى. قال: فقيل ذلك عنه، ووضع لهم الرجعة، فتكلموا فيها. ثم قال لهم بعد ذلك: إنه كان ألف نبي، ولكل نبي وصي، وكان علي وصي محمد، ثم قال: محمد خاتم الأنبياء، وعلي خاتم الأوصياء، ثم قال بعد ذلك: مَن أظلمُ ممن لم يُجزِ وصية رسول الله(ﷺ)، ووثب على وصي رسول الله(ﷺ)، وتناول أمر الأمة! ثم قال لهم بعد ذلك: إن عثمان أخذها بغير حق، وهذا وصي رسول الله(ﷺ)، فانهضوا في هذا الأمر فحركوه، وابدأوا بالطعن على أمرائكم، وأظهروا الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، تستميلوا الناس، وادعوهم إلى هذا الأمر.

فبث دعاته، وكاتب من كان استفسد في الأمصار وكاتبوه، ودعوا في السر إلى ما عليه رأيهم، وأظهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعلوا يكتبون إلى الأمصار بكتب يضعونها في عيوب ولاتهم، ويكاتبهم أخوانهم بمثل ذلك، ويكتب أهل كل مصر منهم إلى مصر آخر بما يصنعون، فيقرؤه أولئك في أمصارهم وهؤلاء في أمصارهم، حتى تناولوا بذلك المدينة، وأوسعوا الأرض

إذاعة، وهم يريدون غير ما يُظهرون، ويُسِرُّون غير ما يبدون، فيقول أهل كل مصر: إنّا لفي عافية مما ابتُلِيَ به هؤلاء، إلاّ أهل المدينة فإنهم جاءهم ذلك عن جميع الأمصار، فقالوا: إنّا لفي عافية مما فيه الناس، وجامعه محمد وطلحة في هذا المكان، قالوا: فأتوا عثمان، فقالوا: يا أمير المؤمين، أيأتيك عن الناس الذي يأتينا؟

قال: لا والله، ما جاءني إلاّ السلامة، قالوا: فإنّا قد أتانا.. وأخبروه بالذي أسقطوا إليهم، قال: فأنتم شركائي وشهود المؤمنين، فأشيروا عليَّ.

قالوا: نشير عليك أن تبعث رجالاً ممن تثق بهم إلى الأمصار حتى يرجعوا إليك بأخبارهم.

فدعا محمد بن سلمة فأرسله إلى الكوفة، وأرسل أسامة بن زيد إلى البصرة، وأرسل عمار بن ياسر إلى مصر، وأرسل عبد الله بن عمر إلى الشام، وفرّق رجالاً سواهم، فرجعوا جميعاً قبل عمّار، فقالوا: أيها الناس، ما أنكرنا شيئاً، ولا أنكره أعلام المسلمين ولا عوامُّهم، وقالوا جميعاً: الأمر أمر المسلمين، إلاّ أن أمراءهم يقسطون بينهم، ويقومون عليهم. واستبطأ الناس عماراً، حتى ظنوا أنه قد اغتيل، فلم يفجأهم إلاّ كتاب من عبد الله بن سعد بن أبي سرح يخبرهم أن عماراً قد استماله قوم (وفي الهامش استمال قوماً) بمصر، وقد انقطعوا إليه، منهم عبد الله بن السوداء، وخالد بن ملجم، وسودان بن حمران، وكنانة بن بِشْر (ط ـ ص ٣٤٠ ـ ٣٤١).

لقد حاولنا أن نورد أهم المقاطع التي تعرفنا على «ابن سبأ»، على تحركاته داخل الدولة الإسلامية، وعلاقاته مع الآخرين، و«الطبري» الذي يُعتبر من أهم المؤرخين الذين نقلوا إلينا صورة (مقبولة) عن

«ابن سبأ»، وإن كانت غير كافية. ولقد أَطَلْنا في نقل هذه المقاطع، ولكننا أوردناها لأهميتها ـ وإثر قراءتها بعد ذلك، نجد أنفسنا في مواجهة ما يلي:

كيف يمكن تكوين صورة عن شخصية «ابن سبأ»؟

هل ما نقله «الطبري» إلينا، يمكن اعتباره حقيقة تاريخية فعلية، أم توليفاً تاريخياً؟

إلى أي مدى نستطيع المضي مع «ابن سبأ» في حله وترحاله، باعتباره حقيقة ممكنة التداول والوقوع؟

بشكل آخر: ألا تتضمن رواية الطبري، وكما أودها، أسْطَرة واضحة للحدث الذي وقع في أخريات أيام «عثمان»؟

إن أي متمعن في هذه الرواية، بوسعه ترتيب ما جرى، كما يلي:

١ ـ مجيء «ابن السوداء: عبد الله بن سبأ» إلى الشام، ولقاؤه «أبي ذر»، وهذا صحابي جليل، ويؤخذ برأيه.

٢ ـ افتتانه بما قاله له «بن سبأ» حول حقيقة «معاوية»، حيث يتحرض بتأثير منه، ويواجه «معاوية» بعنف.

٣ ـ تأثير هذا اللقاء يمتد، خارج الشام، ففي المدينة نفسها يواجه «عثماناً» بحدة، وصرامة موقف.

٤ ـ مع «عثمان» يهودي آخر، يوحي المؤرخ إلى أنه كان (محرضاً) لـ«عثمان»، محامياً له وعنه، ومستثيراً لـ«أبي ذر»، وهو كما ذكرناه «كعب الأحبار» فالفتنة هنا تفصح عن مصدرها/ منبعها اليهودي تماماً!

٥ ـ بعد ذلك يرجعنا «الطبري» إلى الفتنة، وقد عمّت أكثر، ثم يذكر «ابن سبأ» من جديد، وكيف أنه اتصل بكثيرين فأفسدهم، وحرضهم على مواجهة ومقاومة السلطة الممثلة بالأمويين.

٦ ـ يُعرَف به في كل مكان، حيث يشتد خطره، ويسمع به ولاة الأمصار، إضافة إلى «عثمان» نفسه، فيُكتفى بإخراجه من كل مدينة، كان يحل فيها، رغم كل ما يمارسه من أعمال تثير العامة، وتهدد أمن الدولة، بكل رموزها الكبار أنفسهم.

٧ ـ تتشكل شبكة التآمر هذه، ويظهر أن المخطط لها، وعقلها الأوحد، هو «ابن سبأ» وتشمل الشبكة عموم المناطق الإسلامية. حيث تتتالى أعمالها التخريبية، بل المهددة ـ كما ذكرنا ـ لبنية الدولة وسلطتها، وكأن لا رقابة موجودة تهتم بأمر هذه الحفنة، شركاء الفتنة، وأصحاب المؤامرة، وتتعقب آثارهم، وتستأصل جذورهم الفاسدة.

٨ ـ من بين هؤلاء المخدوعين «عمار بن ياسر»، وهو من بين العشرة الموعودين بالجنة، حيث ينخرط في الشبكة، ويصبح مع الضالين المضلين، وبشكل أخص مع قتلة «عثمان» لاحقاً (سودان بن حمران، وكنانة بن بشر).

٩ ـ معقل الفساد الأكبر، وما يثيره «ابن السوداء» من كلام، حول أحقية محمد بالرجعة، وأن «علياً» هو الوصي لـ «محمد(ﷺ)»، وغير ذلك من الأقوال المحرضة للعامة، هو مصر، في تكوينها الأثني المعروف، وخاصة (الأقباط).

وفي ضوء ما تقدمنا به، بوسعنا طرح الأسئلة الاستكشافية، وهي:

١ ـ كيف تستطيع التوفيق بين رجل موصوف بالخبث، والحقد، والذكاء (الشراني) إن جاز التعبي، هو (ابن السوداء)، ورجل آخر هو نقيضه تماماً، كما يُذكر عنه، أي «أبو ذر» تُرى ماذا وراء هذا التضاد؟

٢ ـ كيف نفسر مواقف كل من «معاوية» و«عثمان» تجاه رموز الفتنة، ونحن لا نتلمس فيها ما كان يجب القيام به، لقمعها، والمعلوم أن أول جهاز للشرطة تأسس في عهد «عثمان»؟ ماذا وراء هذا التسيُّب المؤرخ؟

٣ ـ إلى أي مدى يمكننا تقبل نشاط رموز الفتنة في أرجاء الدولة الإسلامية، وكأن لا رقابة عليهم؟ وضمن هذا الإطار، نسأل: كيف يمكننا تفسير هذا النشاط (المنفلت) من الرقابة، كما ذكره «الطبري» على ألسنة رواته؟

٤ ـ لماذا جرى التركيز على تحريك الفتنة، من قبل «ابن سبأ» في مصر بالذات؟ ما الذي كان يمارس تأثيره في «الطبري»، والذي جاء بعده (كما سنرى)، ليؤكد ذلك، لحصر معقل الفتنة/ الشبكة التآمرية في مصر؟

٥ ـ كيف يمكننا تقبل انخراط «عمار بن ياسر» في الشبكة، وهو من الموعودين بالجنة، كما ذكرنا سابقاً؟ تُرى كيف نفسر مثل هذا الانخراط، كما ذكره «الطبري» بصورة خاصة؟ وليس «أبو ذر» ببعيد عنه، في انخداعه برموز الفتنة!

لكي نحاول مقاربة حقيقة (الفتنة)، ونستطيع فهم الأبعاد المختلفة لـ«ابن سبأ» وعلاقته بما جرى من أحداث في عهد «عثمان بن عفان»، ودون أن ندَّعي الإحاطة الكاملة بما نحن بصدده، من موقع

اجتهادي ليس إلاّ، لا بد من الرجوع إلى الوراء، لنسلط الضوء على البيئة التي ترتبط بها الذاكرة التاريخية والثقافية لـ«ابن سبأ»، من جهة، ولاستيعاب حركية الصراعات السياسية والاجتماعية، التي لبست لبوساً دينياً من جهة ثانية!

وهذا يعني أن الأسطرة التي ذكرناها، هي تسمية لكل حدث، يراد له أن يكون أكثر تأثيراً، لتحقيق الهدف المنشود بسرعة!

أ ـ اليهودية، واليهودية المؤسطرة:

يمكن دراسة شخصية اليهودي في القرآن من نواح مختلفة. فكلمة اليهود تتكرر كثيراً في القرآن. وترتبط بمواقف تاريخية واجتماعية وثقافية. وهذا يعني أن مكانة اليهود في التاريخ، ودورهم، كانا كبيرين وخطيرين في آن.

وليس أدل على ذلك، من صراع المسلمين، وخاصة في عهد النبي «محمد(ﷺ)»، وانطلاقاً منه شخصياً، معهم، وبصورة أخص في مرحلة مبكرة، وفي (يثرب/ المدينة لاحقاً)، ومع قبائل مختلفة منهم (كبني النضير، والقينقاع، وقريظة.. الخ)، ومثل هذا الصراع الحامي، كان يعبر في العمق، عن مراكز نفوذ، ومصالح، ومكانة تاريخية، أو امتيازات، ووضعية ثقافية، يُتنافس عليها، ويجاهد من أجلها، من قبل اليهود، وبأساليب مختلفة، واجهها «محمد(ﷺ)» وأتباعه بطرق مختلفة، لم تكن تخلو من عنف، في أكثر الأحيان، وللضرورة، وعندما أصبح الصراع مصيرياً، ومن الذي سيحكم، ويكون له النفوذ الأول والأكبر، الهدف المخطط له. أي مسألة (إما، أو)، دون وجود حل يرضي الطرفين. فاليهود أبوا أن يتخلوا عن مكانتهم، وما كانوا يتمتعون به من امتيازات، ومراكز نفوذ،

وسيطرة اقتصادية، وحين شعروا بأن صعود الإسلام هرم التاريخ، يعني زوال هذه الامتيازات، أو على الأقل تلاشي السيطرة المذكورة، استخدموا أساليب شتى عنفية: مادية ومعنوية، دعائية، وغيرها للحيلولة دون ذلك، والمسلمون من خلال رمزهم الأكبر «محمد(ﷺ)» حين شعروا أن اليهود، وعبر ممثليهم الكبار يشكلون عصا الإعاقة، تمنع (دولابهم) التاريخي من الدوران، ونشْر مبادىء دينهم، وبذلوا ـ بدورهم ـ كل ما في وسعهم، لإخراج عصا الإعاقة، والقضاء على أصحابها، ولو بالعنف[٢].

ولهذا نجد في القرآن، وفي أكثر من موقع مثل هذه الإشارة إلى الدور السلبي لليهود تاريخياً واجتماعياً!

١ ـ فهناك إشارة إلى الموقف السلبي لليهود، وبعدهم النصارى، انطلاقاً من مركزية تاريخية جلية:

﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾[٣]

﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه﴾[٣].

٢ ـ وهناك الموقف العدائي والتعسفي والنفسي تجاه خالقهم:

﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾[٥]

---

(٢) انظر حول ذلك: ابن هشام، السيرة النبوية، حققها وضبطها وشرحها، ووضع فهارسها مصطفى السقا وغيره (بيروت: منشورات دار الخلود، د. ت.)، القسم الأول، ص ٥١٣ ـ ٥١٦.

(٣) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية ١١٣.

(٤) المصدر نفسه، سورة المائدة، الآية ١٨.

(٥) المصدر نفسه، سورة المائدة، الآية ٦٤.

٣ ـ وكذلك الموقف الإنساني اللاأخلاقي والشرير تجاه دعوة «محمد(ﷺ)»:

﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا﴾[٦].

٤ ـ والموقف المثالي التاريخي الذي يحتكر الله لصالحه بالنسبة للنبوة:

﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله[٧]

ولعل مثل هذا التشديد على الموقف السلبي جداً من قبل اليهود، تجاه الإسلام ونبيه، هو الذي أدّى إلى التذكير به، في آيات مختلفة. حيث تحول اليهود لاحقاً إلى رمز للتآمر، والدس والنفاق، والفتنة المدمرة.. الخ..

وما إن تذكر كلمة اليهود، أو اليهودي، حتى يُلعنوا أو يُلعن، إذ أن الذاكرة الجمعية الإسلامية، استوعبت التاريخ، انطلاقاً من هذا المنظور، وتم الربط باستمرار بين الماضي (ماضي اليهودي المتآمر القذر والجرائمي)، وما جاء بعده من سلسلة مؤامرات ودس ونفاق وتخريب في العالم كله بشكل عام، وفي المنطقة بشكل أخص، راهناً).

ويشكل الحاضر امتداداً لذلك الماضي، بل هو حلقة متممة لجرائم اليهود، وشرورهم ضد الإنسانية!

(٦) المصدر نفسه، سورة المائدة، الآية ٨٢.

(٧) المصدر نفسه، سورة التوبة، الآية ٣٠.

وتحول اليهودي من حضور شخصي، وتوضع ثقافي، ومكاني، إلى رمز مشع، سيّيء، فتاك، سلبي في التاريخ! ويرجع هذا العداء في أصوله الكبرى إلى عهد سابق على ولادة «محمد(ﷺ)». فاليهود كانوا ينذرون الناس برسول الله.

كما يذكر «ابن اسحق»، وهم الذين كانوا يهددون الآخرين، وهؤلاء أهل شِرْك أصحاب أوثان، ويقولون (إنه قد تقارب زمان نبي يُبعث الآن نقتلكم معه قتل عاد وإرم)، ولما ظهر النبي «محمد(ﷺ)» كفروا به (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدّق لما معهم، وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا، فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به، فلعنة الله على الكافرين)(٨).

ويزيد «ابن اسحق» توضيحاً، عندما يذكر أحد اليهود/ وهو مع جماعة من أهل شِرْك أصحاب أوثان، وبينهم رجل، كان غراً وقتذاك، هو «سلمة» من أصحاب (بدر)، يذكر هذا اليهودي، أن هناك مبعوثاً من عند الله، وأن ذلك الغر سيدركه، حيث قال: (نبي مبعوث من نحو هذه البلاد، وأشار بيده إلى مكة واليمن، فقالوا: ومتى تراه؟ قال: فنظر إليّ (إلى سلمة) وأنا من أحدثهم سناً، فقال: إن يَستنفذ هذا الغلام عمره يذكره، قال سلمة: فوالله ما ذهب الليل والنهار حتى بعث الله محمد رسوله(ﷺ)، وهو حي بين أظهرنا، فآمنا به، وكفر به بغياً وحسداً، قال: فقلنا له: ويحك يا فلان ألست الذي قلت لنا فيه ما قلت؟ قال: بلى، ولكن ليس به)(٩).

(٨) ابن هشام، السيرة النبوية، ص ٢١١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

إن المتمعن في الصيغة الكتابية لقول «ابن اسحق» لا بد أن يجد نفسه في مواجهة أكثر من سؤال، مثل:

هناك حالة حماسية، يبدو فيها اليهودي، وهو يشير إلى قرب ولادة أو ظهور «محمد(ﷺ)»، فما الذي جعله عكس الآخرين تماماً (وهؤلاء أهل شِرْك أصحاب أوثان)؟ كيف ينقلب الحماس المندفع، إلى تقهقر سلبي عكسي تماماً؟

لماذا يأخذ المؤرخ الإسلامي برأيه، ويعتدُّ به، عندما يتعلق الأمر، بشهادة تبرز مقام الإسلام ونبيّه، وبالمقابل يسفّه كل قول آخر له؟ أليس مثل هذا الإجراء يقلل من القيمة الكلامية لهذا المؤرخ؟

يشار باستمرار إلى أن اليهود قد غيروا توراتهم[١٠]، ويشيرون إلى تلك المواضع في التوراة التي تنذر بمجيء نبي جديد، لاحقاً، هو «محمد(ﷺ)»، أما كان بإمكانهم تغيير ما جاء في هذه المواضع، وهم يدركون مَنْ يكون هذا النبي؟

إن المتتبع لما كتب عن اليهودي، وفيه، لا بد أن يلاحظ الطبيعة الأسطورية في ذلك، وهي نتاج حالة واقعية تماماً!

والذي يُفترض السؤال فيه وعنه كذلك: من هو اليهودي المقصود

---

(١٠) انظر حول ذلك مثلاً ما كتبه: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨١، المجلد الأول، ج ١، ص ٩٨ ـ ٢٢٤، محمد جواد البلاغي، **الهدى إلى دين المصطفى** (قم: دار الكتب الإسلامية، د. ت.)، ج ١، ص ١٠ ـ ٣٠، وج ٢، ص ٢٤ ـ ٤١... الخ؛ أحمد سوسة، **العرب واليهود في التاريخ** (دمشق؛ العربي)، ط ٦، طيب بتزيني، **من يهوه إلى الله** (دمشق، ١٩٨٥)، مج ١ من الجزء الثالث؛ جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الجزء السادس: وهذا يحوي تناقضات كثيرة، حول اليهودية تاريخياً كما في الصفحة، ٥١١ ـ ٥٤٥؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص ٢٣ ـ ٢٥، وخليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص ٨٥ ـ ٩٥.

به في القرآن؟ وهل كلمة اليهود تشمل كل من كان يهودياً، أم فئة محددة هي تلك التي لم تؤمن بـ«محمد(ﷺ)» وجاؤوا بعده، ورفضوا الاعتراف به كنبي منتظر، ذكر في توراتهم، لكنهم تعنّتوا فيما بعد؟

بداية لا بد من القول: إن البحث في هذه المسألة، بعيداً عن شطط كلامي، ونزعة لاهوتية، وتطرف معتقدي، ليس سهلاً. إذ لا بد من التمييز بين الذين كانوا يهوداً في المنطقة، ومن تهود لاحقاً. ولا بد من التمييز بين النبي المنتظر كما ذكر في التوراة، والإطار التاريخي والاجتماعي لذلك، وما يؤخذ عنه، باعتباره نبي (الإسلام) نفسه!

ومن المعلوم أن أغلبية الدراسات التي تناولت اليهودية، وعلاقتها بالمنطقة، إنما انطلقت من نقطتين أساسيتين هما:

١ ـ النقطة الأولى هي دينية محضة. فالذين يعتبرون، كما اعتبروا سابقاً، اليهود خبثاء، سفهاء، منافقين، أو غير ذلك من الصفات المذمومة، إنما يرجعون إلى توراتهم، وكما ذكر عنهم في القرآن، وما كان لهم من علاقات متوترة وعدائية مع «محمد(ﷺ)» والمسلمين عموماً. ولأنهم هم الذين نبهوا المشركين أنفسهم إلى ولادة النبي المنتظر الذي سيقضي على وثنيتهم وعلى عاداتهم وتقاليديهم الشِرْكية، ومن ثم تراجعوا عما قالوه، وصاروا الأعداء اللدودين للمسلمين لاحقاً! وهذا يعني أن هذا التفسير اللاهوتي، يشمل كل من دخل اليهودية، أو تهود في المنطقة من العرب، وقد كانوا كثراً.

فكيف يمكن تقبل ما يحكى عن اليهود، من أقوال تصفهم

سلباً، وتظهر لا أخلاقيتهم دينياً، وهم يضمون أعراقاً، وما يحكى عن الأعراق، في إطارها الإثني، واتّصاف كل إثنية بصفات معينة، كما في حال الجنس العربي؟

هذا إذا علمنا وأردنا أن غالبية من تكلموا العربية، وأسلموا هم في الأصل، ليسوا عرباً، وفي مكة نفسها، إذا التزمنا بالمخطط النَسَبي للكتاب العرب، والذي يقسم العرب إلى بائدة، وعاربة، ومستعربة، والأخيرة هي الأساسية؟

٢ - النقطة الثانية، وهي تفصح عن مرتكزها الايديولوجي الواضح، حيث لعبت علاقة إسرائيل بفلسطين، وما كتب من كتابات حول هذا الموضوع، دوراً كبيراً في إظهار مؤلفات، تمتزج بمؤلفات الإتجاه الأول (النقطة الأولى)، وبالتالي فإن كل دراسة مغايرة لذلك، تعتبر في خدمة الصهيونية العالمية، وضد الإسلام والعروبة معاً!

رغم أن التاريخ المدون حول المنطقة (الجزيرة العربية) وحركة اليهودية فيها، بأبعادها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، بدءاً من مؤلفات المؤرخين الكلاسيكيين (المسلمين طبعاً)، وانتهاء بأحدث الدراسات حول هذه المسألة، هو إشكالي في الصميم، ويترك المجال واسعاً للمناقشة، أو لطرح أسئلة تمس بنية هذا التاريخ التناقضية[١١].

نعم كان اليهودي يؤمن بقدوم النبي المنتظر. ولكن هل كان هذا النبي يخص (الآخر) الذي هو خارج (ملّته/ دينه)؟

(١١) انظر ما كتبه زياد منى في: «إسرائيل في جزيرة العرب»، في: **الناقد**، العدد ٥٩ (١٩٩٣)، ص ٤ - ٢٣.

فالعقيدة اليهودية تقوم على فكرة أساسية هي أن هناك دائماً منقذاً ينتظره اليهود، هو منقذ إلهي، حيث يؤسطرون واقعهم، ليؤكدوا حضورهم في التاريخ، ويضفون عليه طابعاً مقدساً (غيبياً ـ مثالياً)، ليستمروا في الوجود.

ولعل التخاصم بين ما يُفهم في إطاره الإسلامي، وما هو مُعتَقد في سياقه اليهودي، هو منبع هذا التفارق الذي يجد كل طرف نفسه معنياً به ـ والأسطرة هنا، بكل ما تعنيه من تضخيم للحدث، هي محاولة لجعل الحدث حياً في الذاكرة الجمعية!

ب ـ الجغرافية البشرية اليهودية المؤسطرة:

جاء هذا العنوان الفرعي (الجغرافية البشرية) على غرار عنوان «أندريه ميكيل»: (الجغرافية البشرية لدار الإسلام). والذي يراد به ومنه هنا، هو جملة ما يدخل في إطار الأدبيات اليهودية المكتوبة، وما يتصل بها في المنطقة) وذلك من خلال ما كتب عنها، أو يقرأ عنها في امتدادها الجغرافي، وتواجدها التاريخي، وتجليها الثقافي.

هل نستطيع أن نرسم خارطة لذلك، لنتعرف على أهم المعالم الداخلة في هذا الإطار، ولفهم ما نحن بصدده أكثر؟ بالنظر إلى المصادر التاريخية، ومنها ما هو مذكور في الهامش، يظهر أن اليهود سكنوا المنطقة قبل الميلاد. بل يظهر في القراءة الجديدة لـ«زياد مني»[١٢] أن اليهودية كدين وثقافة ومعتقدات، عمت مناطق كثيرة في الجزيرة العربية. وأن هذا الانتشار أدى إلى تحريك الجو الثقافي

(١٢) غوستاف لوبون، **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار إحياء الكتب العربي، ١٩٥٦)، ص ٦٥.

نفسه للمنطقة هذه. بل يبدو من خلال انتشار ووجود أسماء عبرية مختلفة في هذه المنطقة، أن التأثير كان جلياً. وأن التجلي الحضاري: السياسي والاجتماعي والثقافي، انطبع كثيراً بمؤثرات يهودية واضحة.

وما يقوله «غوستاف لوبون» حول أن القرابة بين العرب واليهود كانت وثيقة (ودليل ذلك ما بين لغتي تينك الأمتين وتقاليدها من التشابه)(١٣)، وما يعلنه الدكتور «جواد علي»، حول أن اليهود سكنوا (يثرب وظلوا سادتها حتى جاء الأوس والخزرج)(١٤)

ومن جهة أخرى يكتب في (مفصله) حول علاقة العرب باليهود (وقد عاش اليهود في جزيرة العرب معيشة أهلها، فلبسوا لباسهم، وتصاهروا معهم، فتزوج اليهود عربيات، وتزوج العرب يهوديات، ولعل كون بعض يهود من أصل عربي، هو الذي ساعد على تحطيم القيود التي تحول بين زواج اليهود بالعربيات وبالعكس.. الخ)(١٥) يوضح لنا كل ذلك أي امتداد جغرافي بشري لليهود في الجزيرة العربية. ويظهر أن الدكتور «جواد علي» ينظر لموضوعه، من منظور ما كان معاشاً في عهده، على صعيد سياسي وايديولوجي، حيث يقلل من دور ومكانة وحضور اليهود في المنطقة، دون أن يتأكد من صحة معلوماته في ضوء التطور التاريخي، حيث كان اليهود سباقين، أكثر من سواهم في إعمار المناطق التي سكنوا فيها(١٦)،

---

(١٣) انظر المجلد السادس من: علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ص ٥١٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٣٢

(١٥) انظر حول ذلك، ما كتبه أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص ٢٣ ـ ٢٥، وبصورة أوسع: خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص ٨٥ ـ ٩٥.

(١٦) العهد القديم، سفر التثنية، الاصحاح السادس.

وتطويرها اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً كذلك، كون البيئات التي حلوا فيها كانت أقرب إلى البداوة منها إلى الحضارة. ويظهر أن المؤرخ الإسلامي، عندما يحاول التركيز على الدور التآمري لليهود، والخطط «الجهنمية» لهم، في تحقيق أهدافهم يثبت بطريقة غير مباشرة، السبق الحضاري لهم في المنطقة، واهتمامهم أكثر من سواهم بأسباب الحضارة.

جـ ـ عقدة اليهود المؤسطرة:

يظهر اليهودي هو (الآخر) في كتابات المؤرخ الإسلامي الآخر، ليس مختلفا، إنما الخلاف، والمخالفة، وللمخالف، والتخلف نفسه.

الاختلاف يشير إلى نوع من التواصل بين الموجودات، إلى علاقات قائمة شدّية، وليست ضدّية، بين جماعة ما، أو أفراد معينين، إلى تداول أفكار مشتركة فيما بين هؤلاء. إلى اعتراف متبادل في العمق بين هؤلاء إنه انبناء مشترك مصيرياً ـ الخلاف هو ميل إلى الخروج عن الرأي العام، جفاء للوحدة، ونزوع نحو الوحدة السلبية، الوحدة المنغلقة التي تأبى التواصل مع (الآخر) المتداخل مع صاحب الوحدة هذه، إرجاء مستمر للتقارب والتجاذب، ونفي للتلاحم الكينوني الودي، والمخالفة رغبة في العزلة، في الضدية، وعزوف عن العيش مع تاريخ جمعي، نهيٌ عن المضاهاة لـ(الغير)، وتجل للمتفوق/ الاستثناء، بقصد التمايز، ورغبة في التعريف الأسمى، الألوهي اللاندي، المتسامي وحيداً أوحد. والمخالف فرد يحتكر التاريخ له وحده، أو ينشد وحدة التاريخ كما يريد هو، وعلى طريقته، منطلقاً من حالة تمركز شمولية للأنا: عرقية وحضارية وثقافية.. وغيرها. والتخلف هو سلبية التاريخ، ضلاله في

ذاته، استثناؤه السلبي، سيرورته في التشتت، وصيرورته في التعثُّت، وتواصله في التصلب، على الأصعدة كافة، لا شبيه له إلا ذاته، ولا مقابل له إلاّ ما يتصور عنه، وباسمه. إنه نقيض الحركة المتجددة، فهو منتهٍ في النقطة التي اعتبر نفسه كائناً في الكمال. وهو لعنة التاريخ، لأنه الوحدة المنعزلة، ومن ثم المعرفة التي تهدر بالآثام، وتفصح عن كينونتها المستقلة، المهينة لهويتها، والمسيئة إلى (الآخرين) المسكونين بحرارة التاريخ، ربما أطلنا في توضيح بعض معاني (الآخر) في الكتابات المذكورة. ولكن كان لا بد من ذلك. فالمتمعن في مضمونها، يتلمس اليهودي هكذا، في علامة فارقة، علامة هي طبيعته الثانية، بها يتميز ويتمايز، وبها يُعرف في التاريخ باستمرار.

إنه الشر مقدساً، والخير مدنساً، إن جاز التعبير ـ فهو الذي يُعرف ـ وعلى أكثر من صعيد ـ أكثر من سواه، ولكنه مهاجر باستمرار صوب الوحشي في الحياة، والهمجي في الوجود. فمعرفته لنفسه استهتار بقيمها، وتضحية لها في مواجهة الآخرين، نزف لامكاناتها الثقافية، لتحقيق المبتذل، والضال والشقي، والبذيء فيها، واحتقار لمعناها، في مخالطة الآخرين، وإباء مغلق، مَرَضي، في حضرتهم، وتعالٍ أرعن عليهم، انطلاقاً من وحدة استثنائية مقدسة، يزعمها موجودة في نفسه كيهودي. وهو النفاق المتواصل في التاريخ، حيث يتبلبل هذا، ويسيء إلى وحدة البشرية.

اليهودي هو واحد دون وحدة يُعترف بها، لأنها وحدة ضدية، منبوذية، تكره ما عداها، وهو كثرة متصلبة، متكتلة، مؤطرة، لأنها تقدم نفسها محصنة، وفق معتقد ثيولوجي كوني ودعاوي، لا يسمح بأي تقارب بينها، وبين ما عداها.

تتحول كلمات (اسمع يا إسرائيلُ الرب إلهنا رب واحد. فتحبُّ الربَّ إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوّتك. ولتكن هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها اليوم على قلبك، وقُصها على أولادك وتكلم بها حين تجلس في بيتك وحين تمشي في الطريق وحين تنام وحين تقوم واربُطها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك واكتبها على قوائم أبواب بيتك وعلى أبوابك)[١٧]، إلى تعويذة سمعية بصرية: ذهنية وعيانية، وفقاً للكتابات المذكورة، حيث يُطهِر اليهودي التاريخ الذي لا تاريخ سواه، المعرّف به، لا النكرة فيه، فـ(الآخرون) هم نكرة التاريخ، والإنسان المشار إليه بالبنان باستمرار. إنه عقدة التاريخ، وعقيدته، وتعقده في آن. وهو ـ أخيراً وليس آخراً ـ النفي المطلق للتاريخ الفعلي، إذ يتجاو في ذاته، حدود كل ذات إنسانية.

وما يؤكد ذلك، ما يؤكد الطابع الهذياني الذي يوصف به اليهودي هذا، والامتداد الجغرافي في الجهات الأربع، الذي لا يُعترف به في كل جهة، ومكان، والمدى التاريخي الأرحب الذي يُخشى من ذكره، وإن ذكر فملعوناً يكون، وشيطانياً يبرز في آن، والعبقرية المعرفية التي تنسب إليه، من خلال ما يذكر عنه، كقدرات، ولكنها عبقرية متفسخة، تنهي صاحبها انسانياً.. وهو انتقال بين سلب جرثومي وجدوا فيه، وسلب آخر تدميري ووبائي عرفوا به. كما تصوره هذه الكتابات. فكل عدوى لا أخلاقية يشكل مصدرها هو، وكل هزيمة تاريخية شنعاء ترتج لها البشرية، يكون هو المخطط، وكل انحلال اجتماعي، يكون هو المغذّي له.

(١٧) انظر: محمد أحمد برانق، محمد يوسف المحجوب، **محمد واليهود** (القاهرة: مؤسسة المطبوعات الحديثة، د. ت.) ص ١١٩.

إنها ـ باختصار ـ عقدة اليهودي المؤسطرة، وهي التي يمكننا التعرف عليها باختصار كذلك، فيما كتبه كاتبان عربيان معاصران، يبرزان كل ما ذكرنا من سلبيات عنه (تاريخ اليهود تاريخ نفاق وكذب ومؤامرات منذ وجدوا ـ إن لؤم الطباع المتأصل في نفوسهم أثار كوامن أحقادهم لذا رأينا أحبارهم يناصبون محمداً(ﷺ) العداء، بغياً وحسداً وضغناً، لماذا؟ لأن الله تعالى خصَّ العرب بأن اختار منهم الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة، خصه بنشر رسالته وإعلاء كلمته).

ومن ثم (هؤلاء هم اليهود وهذا هو تاريخهم على مر العصور، نكران للجميل، وغدر لمن يحسن إليهم، وجبن في ميدان النضال، واحتماء بحلفاء الشيطان، ونقض للعهود، كلما رأوا مصلحتهم في نقض العهود).

ومن ثم النتيجة الإنذارية (هل يستحق اليهود بعد هذا أن تمتد إليهم يد المصافحة؟ هل يستحقون إلاّ اللعنة أينما ثقفوا؟ هل يستحقون الحياة الكريمة في ظلال البلاد العربية؟)[١٨].

ما تفصح عنه هذه الكتابة، هو عكس ما تذهب إليه، إذ تؤكد حضور اليهود في التاريخ وفاعليتهم فيه. وتبرز حالة أسطرة قصوى (مرضية؟) عند أصحابها، عندما تنسب صفات مطلقة إلى اليهود هؤلاء، ذميمة كلها. وكأنهم مذ ولدوا كانوا هكذا، أو هي صفات متأصلة في عروقهم ولادة، رغم أن أصلهم والعرب واحد، فالجميع ساميون، والعبارات ذات الطابع الوصفي والحماسي التي تتخلل

(١٨) انظر كتابه: **العنف والمقدس**، ص ١٠٣.

هذه الكتابة، تبرز انفعالية كاتبيها، وتصلبهما العقلي وتشنجهما النفسي في آن..

وبعيداً عن السجالية: من هم حلفاء الشيطان؟ دول الغرب وأميركا طبعاً، وهؤلاء مسيحيون. فكيف يستساغ كلام كهذا، ويجذب القارىء وينير العقل؟ ولكن يظهر الشيطان البطل الأكثر شرانية ولا مرئية الذي يتلبس كل من نجده، خارج إطار ما نؤمن به، ونرفضه. ومن ثم: ماذا يعنيان بالجبن هنا، في ميدان النضال؟ ليس هناك ثمة داعٍ للإجابة.

وليس مثل هذا السؤال طعناً فيهما. وإنما هو تذكير بأن الكثيرين من الكتّاب ـ على النمط نفسه ـ لا زالوا يتصورون اليهود هكذا عبر التاريخ، وفي مختلف المواقف، ويمنحون لأنفسهم طهرانية فو ـ تاريخية (ميتا انسانية).

وعقدة اليهودي، هي في مضمونها، عقدة غيرية، تقوم على مبدأ رفض الآخر، لا لأنه سلبي، هش، هامشي في التاريخ، إنما باعتباره حاضراً فيه باستمرار، وهو موجود في كل مكان، وكل آن وحين، والكتابة التي ذكرناها نموذج حول ذلك. وهي تستند إلى فكرة مرضية بالأساس، هي التعلق بالآخر نتيجة هذا الحضور، ورفضه لأنه الأكثر حضوراً (من المتعلّق به). وهو بهذا المعنى عقدة مؤسطرة، سرعان ما يتحول إلى كبش فداء، ضحية للذات، التي تجرد نفسها من كل حضور تاريخي، وتجعل المعتبر خصماً هدفاً لأنه الأكثر فاعلية في التاريخ، وليست كبش الفداء، سواء الآخر الموهوم، والآخر الذي هو حمال كل المذمات، والمتجاوز لكل بعد إنساني. إنه الإنسان الخارق، الذي لا يعود إنساناً فعلياً، وإنما مجرد

فكرة مطلقة ذميّة (من الذم)، ومحل لعنة باستمرار، لأنه لا يضاهى هنا، العدو للجميع، ليواجه دائماً بتهم شتى.

وهذا يذكرنا بما قاله «رينيه جيرار»: (إن التهمة التي أصبحت «حقيقة» لا تختلف في شيء عن التهم الأخرى، التي أصبحت «كاذبة»، كل ما هنالك أنه لم يعد يرتفع صوت ما لمناقضتها. إن رواية الأحداث بصيغة معينة، استطاعت أن تفرض نفسها، تختفي صفتها الجدلية لتصبح حقيقة الأسطورة، لتصبح الأسطورة نفسها. الأسطورة تقوم على إجماع الآراء. تتعدد الاتهامات التماثلية فتبلغ الآلاف وتتناقض إلى أن تسيطر إحداها وتفرض نفسها، فيتحد الجميع ضد شخص واحد)[١٩].

وفقاً لما تقدم، بوسعنا مقاربة موضوعنا ـ الذي يخص «عبد الله بن سبأ»، فهو اليهودي والمولود الشرّاني، والحاضر تآمراً، والساكن في الذاكرة الجمعية الإسلامية وعلى أكثر من صعيد علامة لؤم وشؤم وحقد، والمنتقل عبر العصور تآمراً يتجدد، وفتنة تتجذر، تبحث عن رموز جدد «سبئيين» باستمراره، والمؤتلف بالحقد وحده، والمشحون بالحسد والضغينة، والراعي لأخلاقية البغضاء، والمعبأ برعونة التاريخ وسفاهاته وهمجياته!

(١٩) أي ما يجعل الشيء/ الشخص/ الموضوع مألوفاً، ومكرراً، ومتحولاً بعد ذلك إلى حقيقة متداولة هنا وهناك.

٣

البحث عن «عبد الله بن سبأ»

كما ذكرنا سابقاً، فإن أغلبية الدراسات التي أرّخت للإسلام، أرّخت له، من موقع الإسلام المعاش الرسمي، ومن ثم جاءت قراءتها قراءة مرافقة. أي أنها انطلقت من أرضية نصيّة. يدعمها النص الديني (القرآني خاصة). ومعنى ذلك أن ما ذكر من أحداث سابقة على الإسلام، وما تلا ظهوره بشكل أخص، كان يجد صياغة تفسيرية له في القرآن، وإن لم يكن هناك ما يشير إليه كاسم، يحاول البحث عنه باعتباره اجتهاداً وتفسيراً هو تأويل، ومن موقع أن القرآن ـ في هذه الحالة طبعاً ـ منفتح على التفسيرات، وقادر على استيعاب تأويلات شتى، وبما يدعم وجوده رسمياً خاصة، حيث يجري ذلك دون التأكد من تاريخية النص أو تنوع معانيه داخل هذا الإطار. وتجد ذلك في النصوص التي تبدو صريحة، في معانيها الظاهرة. تلك النصوص التي ترد فيها أخبار لأقوام وجماعات وملل اتخذت مواقف معينة من الإسلام، وقد ذمّها الإسلام، ولكن لا يظهر ذلك بصورة تاريخية واضحة في تفاصيلها. فالعبرة هي محصلتها ـ ثم ظهر تأثير

ذلك في الكتب التي أُلّفت عن الإسلام. بل لم تستطع هذه الكتب التعبير عن تاريخية الأحداث المذكورة، ومواقف أصحابها، لأنها لا دليل علمياً، أو تاريخياً دقيقاً، حولها، ناهيك عن وجود أكثر من حالة توليف إسلامية رسمية لها، وعدم وجود مصادر تفصح عنها مباشرة، باعتبارها تنسب إليها. ثم بقي هذا التأثير فاعلاً فعله لاحقاً، ولا زال يؤثر في المخيال الاجتماعي، الجماعي العام للمسلمين، بطرق مختلفة، وفي مواقف غالبية المؤرخين العرب ـ المسلمين. حيث الماضي يُقرأ حاضراً، والحاضر يُقرأ وكأنه ماض معاش. والحدث المذكور في القرآن، يؤكد سلطته راهناً.. الخ. ومن الأمثلة الدالة على ذلك، والمثيرة ـ بالفعل ـ ما يتعلق بـ(اليهود والنصارى)، ودورهما في (عالم الإسلام) قديماً وحديثاً.. وقد تحدثنا سابقاً عن موقع اليهود النفسي والتاريخي والاجتماعي والديني، وهو الذي يهمنا، لأنه موضوع بحثنا، حيث يشكل الخلفية الحركية لما نحن بصدده ـ أليس «ابن سبأ» يهودياً، رغم إسلامه؟

فـ«ابن سبأ»، أو «ابن اليهودية»، أو «ابن السوداء» للذم والتحقير، شكل شخصية اكتسبت كل الأبعاد التي تجعلها، وجعلتها أسطورية (فو ـ واقعية) من جهة، وتقدمتها وقدمتها الدراسات التي تناولتها داهية في التاريخ العربي ـ الإسلامي، في فترة من أكثر فتراته حساسية ودراماتيكية (في القرن الأول منه)، من جهة ثانية، وتسند وأسندت إليها دوراً تآمرياً في تلغيم وتوتير هذا التاريخ، ومن خلال أكثر الرموز الدينية حضوراً (أو من بين أكثرها على الأقل) في هذا التاريخ، وزحزحة جانبية وتشظّياتية له من جهة ثالثة. تلكم هي الشخصية الرمز المسماة كما ذكرنا «عبد الله بن سبأ».

وكما ذكرنا سابقاً، ليس الموضوع الذي هو في متناولنا، يقتصر على حقيقة هذه الشخصية، وإن كانت تشكل حقيقته. إنما هو ما يحرك هذه الشخصية تاريخياً، وما شكلها، وجعلها بالشكل الذي سنتعرفه لاحقاً. إذ البحث في موضوع «عبد الله بن سبأ»، وما إذا كان ـ فعلاً ـ شخصية حقيقية، أم لا، لا يفيدنا، لأن ذلك لن يزحزح هذه الشخصية بالعلامات التي عُرِّفت بها، والدلالات الحافة بها، ولن يغير ذلك فيها موقعاً ودلالة تاريخيين شيئاً وبسهولة. فما نما وظهر وتبلور وترسَّخ كفكرة ورمز معنيين في الذاكرة الجمعية الإسلامية، وفي مرحلة تاريخية حرجة، لا يُمحى بسهولة. وإنما يساهم ذلك (أي ما نقوم به) في معرفة دلالاتها قبل كل شيء[٢٠]. لعل ذلك يساعدنا على النظر إليها من زاوية أخرى، أو من منظور آخر، تاريخي، أقرب إلى الموضوعية، في تقييمنا لدورها التاريخي، هذا الدور الذي يقترب من الاطلاقية على أكثر من صعيد، ويحمّلها دلالات ومعان ومسؤوليات، يصعب، بل يستحيل استيعابها منطقياً. لسبب بسيط، وهو أننا إذا قبلنا ذلك، فهذا يعني أن رموزاً كثيرة: إسلامية، اكتسبت صنعة القداسة في المخيال المجتمعي الإسلامي، وعلى أكثر من صعيد، وفي ظل تصور كهذا، سوف تنهار، وتفقد كل ألقها الديني القدسي والتاريخي المثالي.

ولعلنا في بحثنا عن حقيقة «عبد الله بن سبأ» هو محاولة اقتراب من أنفسنا وتوضعات الحقيقة النفسية، التي تشكلت بفعل التاريخ الموجه والمختزل، والافتخاري الرسمي، واعتبرت حقيقة علمية مطلقة، وكل محاولة هي قراءة والقراءة هي تقرّ لما تعلّق بالشخصية

(٢٠) نقلاً عن المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، المجلد الثاني، ص ٣٩١.

موضوع البحث من زوائده وتصورات متخيَّلة. وإقرار بفاعليتها التوجيهية والتعبوية للنفوس المولَّفة، في فضاء الخطاب السائد تاريخياً، أو الخطاب المغيّب لكل إشارة إلى الشخصية، وبضرورة التنقيب في مكوناتها الوظيفية والتوظيفية المستثمرة شعبوياً (إسلاموياً).

ولا يمكننا المساهمة في (تنوير التاريخ)، بخصوص الشخصية التي هي إشكالية في الصميم، انطلاقاً من الحجج الحاقة والموظفة والناطقة في ظلها، والمنطقيات المرافقة الدافعة لها بها إلى الأمام، والغايات التي تُدشَّن انطلاقاً من حضورها المستديم، والأخبار عنها في أسطرتها في كل مناسبة، يُستفاذ منها، إلاّ إذا توقفنا في مدار كل مؤرخ إسلامي، أرَّخ لمرحلته (مرحلة وجود ابن سبأ على قيد الحياة) لتكوين فكرة واضحة عنه:

١ ـ بخصوص «الطبري» السالف الذكر، ماذا يمكننا استخلاصه من تاريخه؟

إن المتمعن فيما أورده هذا المؤرخ الإسلامي الكبير بحق، لا يمكنه تجاهل ما في كتاباته من تناقض. وإذا لم يكن التناقض موجوداً، فإن هذا يعني شيئاً آخر، يوضح موقفه المعتقدي والمذهبي من ناحية أخرى؟

في الحالة الأولى (حالة التناقض): كيف يمكن الجمع بين يهودي، يعرف بمثل هذا الخبث، والدس والنفاق والكذب، وصحابي جليل ورع، كان جريئاً في مواجهته للآخرين؟ أي كان مسلماً متصلباً في مواقفه حازماً في أمره! والذي يدقّق في مواجهته لـ«معاوية» و«عثمان» يكتشف مثل هذا الحزم

الإيماني، والوضوح في الموقف، وقبل ذلك، شخصية المسلم العقائدي، مطالب حق الأمة جميعها. فهل كان بحاجة إلى «ابن سبأ» وهو نقيضه في نواياه، ليأخذ منه درساً في الثورية العقائدية، وفي وضع حد لظلم المسلم في المسلم، واحقاق الحق التالي؟

وكيف يمكن الجمع بين الذين شكّلوا شبكة التآمر ضد رمز الإسلام الأكبر (الخليفة)، والذين قتلوه بعدئذٍ وصحابي آخر، هو من المبشرين بالجنة (عمار بن ياسر)، وقد قيل فيه (تقتلك الفئة الباغية)؟ والفئة الباغية يمكن تعقلها واستيعابها، لأسباب اجتماعية ومواقف تحزبية. ولكن جمْعَه مع (قتلة؟) «عثمان» كيف يعقل ذلك؟

وهذا السؤال لا يعني أن ما حصل كان مستحيلاً على الصعيد التاريخي والواقعي، وإنما من خلال تصنيفه من بين العشرة الموعودين بالجنة، وعلى لسان نبي الإسلام «محمد(ﷺ)». ووفقاً لما تقدم، يستحيل إلغاء هذا التناقض! ولم يكن «عمار بن ياسر» أقل صرامة وحزماً من «أبي ذر»، بل أكثر حزماً، ومواجهة للأخطاء، وبصورة عملية، قد كان معارضاً راديكالياً لسياسة «عثمان» وولاته في الأمصار الإسلامية. ولعل قوله، وهو يواجه جيش «معاوية» في (صفين) يؤكد ذلك:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله[21].

أي حارب هو واخوته الذين أسلموا في عهده خصوم

(٢١) الطبري، **التاريخ** (بيروت: دار التراث، د. ت.)، مج ٤، ص ٥٤٦.

«محمد(ﷺ)» من القريشيين، ومن بينهم «بنو أمية»، وواجههم، عندما استلموا السلطة، وأوّلوها لصالحهم ـ وهو الذي كان يعارض ذلك. وقد قالت له «عائشة»، حين فرغ من الجَمَل (والله إنك ـ ما علمتُ ـ قوّال بالحق)[٢٢]. وهذه شهادة تبرز ورع وجرأة واستقامة «عمار»..

وكيف يمكن الجمع بين جهاز الشرطة الذي أسسه «عثمان» والنشاط المكثف الذي كان يقوم به اليهودي «ابن سبأ»؟

وبالمقابل نجد الآخرين مراقبين، وخاصة «أبي ذر» الذي استدعي أكثر من مرة للاستجواب (من قبل معاوية، وعثمان)، ومن ثم «عمار بن ياسر»، بل لا نجد ثمة مواجهة مقنعة من قبل أولي الأمر (معاوية خاصة) لهذا (اليهودي). فكل ما نعلمه، هو طرده، دون تعريضه لعملية تأديب معينة، رغم تعاظم خطره على الدولة الإسلامية! فهل هذا التوليف التاريخي، هو محاولة مقصودة من المؤرخ، ومن راويه، إلى مدى التسامح الموجود في عهد «عثمان» تجاه هذا «اليهودي» المتآمر، رغم أفعاله الشريرة التي أدت في النهاية إلى اغتيال «عثمان» بصورة شنيعة، بالفعل؟

ولكن كيف يعقل أن نقبل بمثل هذا التفسير، بينما نجد صرامة في محاسبة آخرين، أقل خطراً منه، مثل «أبي ذر الغفاري»؟ وكيف يسلم هذا اليهودي في أيام (عثمان)، لا تعرف متى بالضبط. ولكننا نتفاجأ في فترة زمنية وجيزة، في أخريات حياته، ظهوره، وهويمارس الفتنة، ويخطط لأكبر

(٢٢) انظر حول ذلك: المسعودي، **مــروج الذهب ومعادن الجوهر**، ص ٣٤٨ ـ ٣٥٥.

جريمة اغتيال/ قتل للرمز الأعلى للدولة، وهو «عثمان»، حتى ذلك الوقت. ويتنقل بلا رقيب ولا حسيب في الأمصار الإسلامية؟

مما لا شك فيه أن إظهار شخصية بمثل هذا النشاط والتنقل الزئبقي، من مكان لآخر، يمثل آخر تجليات الأسطرة في كتابة التاريخ، وفي توجيه الحدث التاريخي، وإبراز المبتغى منه وفيه.

أما في الحالة الثانية (حالة المسلك المعتقدي المذهبي)، فهناك ثمة ما يمكن إثارته كذلك:

أولاً ـ أن «أبا ذر» ما كان سيقوم بمواجهة «معاوية» أو «عثمان» لولا (اليهودي)، وهذا يعني أن اليهودي «ابن سبأ» هو المسؤول، وأن «أبا ذر» انخدع به. وهكذا تفصح المؤامرة عن جذورها العدوانية القديمة (المُتَهَوْدنة)!

ثانياً ـ وأن الأمة الإسلامية ستكون بخير، لولا وجود الأعداء التاريخيين في الداخل، كما هو حال «ابن سبأ».

ثالثاً ـ وإذا كان «ابن سبأ» مصدر الفتنة، في ربطه بـ«أبي ذر»، فإن «عثماناً» هو نفسه انخدع بشكل ما، بـ«كعب الأحبار» اليهودي الآخر، وهكذا تفسَّر الفتنة بوصفها يهودية: منبعاً ونمواً!

رابعاً ـ وأن «عمار بن ياسر» هو نفسه انخدع بـ«ابن سبأ» حيث ارتبط بالشبكة التي تنسب في نشوئها إلى اليهودي نفسه (أي ابن سبأ)، وبهذه الطريقة، يكون مصدر الشر والفساد اليهودي، ولا أحد سواه..

لعل الأحداث التي جرت وقائعها في أرجاء الدولة

الإسلامية، تركت آثاراً نفسية مؤثرة في نفوس المسلمين، وخاصة المؤرخين منهم، ولعل انطباع هؤلاء، ومن خلال رواتهم، بآثار تلك الأحداث التي شهدها عصر «عثمان»، هي التي كونت الكثير من تصورات ومفردات وحتى أحكام المؤرخين ورواتهم لاحقاً، ويظهر ذلك، في مرويات «الطبري»، الذي أرَّخ لتلك الفترة، مظهِراً شخصية «ابن سبأ» ليجعلها على أكثر من صعيد المسؤولة أولاً عما جرى. وهذا يعني أن «الطبري» ـ كما كان مع «مسيلمة» ـ هو هنا لم يخف خلفيته المعتقدية في تجليها المذهبي الرسمي تماماً!

٢ ـ و«المسعودي» بدوره، كيف نظَّر لهذه الشخصية، في حركتيها التاريخية والثقافية والاجتماعية؟

ليس هناك صورة واضحة عن العلاقة بين «عثمان» و«أبي ذر» و«ابن سبأ»، بل لا نستطيع التأكد مما يكتبه. فهناك مواجهة بين «أبي ذر» و«عثمان» و«كعب الأحبار» في حضرة الأخير، بدافع عنه، ضد «أبي ذر»، فيعنفه هذا، مخاطباً إياه بـ«ابن اليهودي»، ونقرأ في الهامش أنه «ابن السوداء» ويطرده، فيأتي الشام، فيشكو «معاوية» أمره إلى «عثمان» مجدداً، فينذره هذا بمعاقبة سلوكه السلبي، ويدافع عنه «كعب الأحبار» كذلك، ومن جديد، يعنفه «أبو ذر» مخاطباً إياه بـ«ابن اليهودي»، وليس هناك إشارة ما، إلى «ابن سبأ»، عند الحديث عن «عمار» وهو يثير الناس ضد «عثمان» لأنه بغى في السلطة[٢٣].

(٢٣) انظر كتابه: **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ط ٣، ص ٧٣.

وهذا يعني أن «المسعودي» يذهب في ذلك مذهب «الطبري»، حول دور اليهودي المتآمر.

ولكن ليس هناك «ابن سبأ»، أو ما يمكن التأكد منه باعتباره هو نفسه. وإذا كان ما يلفت النظر في هذا الإخراج، أو التوليف التاريخي، فهو ذلك النزوع الشيعي الجلي في كتابته تلك. حيث يهمل كل ما يتعلق بـ«ابن سبأ»، لأن الإشارة الواضحة إليه، تعني متابعة أمره. أي أنه أكثر رفضاً لخلافة «عثمان»، ولكنه تجاهل «ابن سبأ» واكتفى بالإشارة إلى «كعب الأحبار» اليهودي، ليوضح لنا لا سوية السلطة ذاتها. ومن جهة أخرى، يريد إعلامنا بطريقته أن اليهودي (وهو هنا كعب، أو ابن السوداء دون تأكيد لحضوره)، يخطط في كل آن وحين، لضرب المسلمين بعضهم ببعض!

ولعل لجوءه إلى مثل هذا الاجراء، إلى هذا التناسي والتجاهل سببه، هو أنه (لم يعد يطمئن إلى خضوع خصومه في الرأي والاعتقاد لواجب الأمانة. وبالأخص عندما تتعلق الأمور بمسائل خلافية مهمة تفضل أهل السنّة عن الشيعة)[٢٤] كما يذهب في ذلك «العروي» في حديثه عن طريقة الكتابة عند المؤرخ الإسلامي!

٣ - ويظهر «المسعودي» أقل نزوعاً في معتقده التاريخي الممالىء للشيعة، من «اليعقوبي» السابق عليه، الذي لم يُذكر اليهودي قط (أي يهودي) في تأريخه لعهد «عثمان» ولكنه يذكر مواجهة «أبي ذر» لـ«عثمان» ونقمة هذا، على «عمار بن

(٢٤) أنظر: تاريخ اليعقوبي، المجلد الثاني، ص ١٦٩ - ١٧٦.

ياسر» الذي يوصف من قبله بـ(ابن السوداء)، لأنه لم يخف رفضه للمظالم التي ارتكبت باسمه[٢٥]. وإن دلّ ذلك على أمر ما، فإنما يعبر عن نظرة «اليعقوبي» إلى التاريخ، وما يجب أن يكون، حيث لا يعود مجرد تأريخ، إنما هو غاية وتوجه، وهو قناعة معينة، لا تخفي موقعها، أو تقييمها لما وقع تاريخياً، بالتناسي، أو بالنقد العقلي[٢٦].

٤ ـ ولكن «الشهرستاني» يظهر كاتباً مؤرخاً للتاريخ من زاوية مختلفة. فهو في الوقت الذي يُعرض فيه عن ذكر «ابن السوداء»: «ابن سبأ» في عهد «عثمان» يذكره في عهد «علي» الخليفة الراشدي الرابع، كإشارة منه إلى أهم الأحداث التي وقعت في عهده، كما جاء في كتابه (وكذلك ظهر في زمانه الغلاة في حقه مثل عبد الله بن سبأ وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة وصدق فيه قول النبي(ﷺ) يُهلك فيك محب غال ومبغض قال)[٢٧].

وهذا يعني أن «الشهرستاني» إذاً قد تناسى عن ذكر «ابن سبأ» في عهد «عثمان» وقد ظهر في عهده بالفعل، وذاع

---

(٢٥) يقول الدكتور، فتحي التريكي: «إن الكتابة التاريخية عند العرب تهدف أساساً إلى الاستنجاد بحادثة ماضية في سبيل تحليل حادثة حاضرة أو إقرارها أو تحديدها، كإقرار حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة»، أنظر: مقالة «العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب»، في: **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٨٨ ـ ٨٩ (١٩٩١)، ص ٣٨.

(٢٦) انظر: **الملل والنحل**، المجلد ١ ـ ٢، الجزء الأول، ص ٢٧.

(٢٧) انظر: كتابه: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ط ٢، الجزء الأول، ص ٨٥.

صيته، فإنه أشار إليه في عهد «علي»، وكأنه يلجأ إلى الغمز واللمز بإشارته هذه، في ربطه ربطاً خفياً، ومن ثم وظيفياً (بنيوياً) بين نشاطات «علي» والنزوع الحركي المذهبي «الايديولوجي» الشيعي باسمه، الذي نما لاحقاً أكثر! أي أنه يؤرخ لوعي انقسامي في حياة الأمة (الإسلامية)، وطوائفي ومللي، حيث تجلت الصراعات الدموية واضحة.

٥ ـ ويبدو أن «أبا الحسن الأشعري» يريد التأريخ للإسلام، وللفرق التي شهدتها عهوده المختلفة، حيث يحاول أن يسرد ـ مصنفاً ـ هذه الفرق، ومعتقداتها، دون أن يتدخل في تصنيفاتها عنفياً، ودون أن يمارس فيها تشنيعاً. إنه مثل «الشهرستاني» يشير إلى الغلاة الذين ظهروا، وغلوا في «علي» ومن بينهم «السبئية»، وهم أصحاب «عبد الله بن سبأ»، حيث يكتب (يزعمون) أن علياً لم يمت، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وذكروا عنه أنه قال لعلي عليه السلام: أنت أنت![٢٨].

إن «أبا الحسن الأشعري»، يثير أكثر من نقطة في تفكير القارىء. والأساسي، هو الربط بين هؤلاء الغلاة، و«علي» نفسه ربطاً معتقداتياً، أو (إيديولوجياً) ـ بلغة العصر ـ فيجري التركيز على البعد الانقسامي في (أمة الإسلام) من جهة، وينبّه القارىء هذا، إلى المنبع اليهودي المؤثر والسلبي للتشيع، من خلال الغلاة هؤلاء من جهة ثانية!

(٢٨) انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، الجزء الثالث، ص ٧٧.

٦ ـ ويختصر «ابن الأثير» الطريق على القارىء، عندما يربط الفتنة التي أدت إلى قتل «عثمان» بمؤسسها والمخطط لها، اليهودي «عبد الله بن سبأ»، ويذكر ما قام به، مثل الآخرين، كما «الطبري» في محاولته بث الفوضى وزرع الفساد في البلاد، و(إضلال الناس فلم يقدر منهم على ذلك)[٢٩].

إنه بهذا الإخراج التاريخي، يعبر عن نزوعه المتماشي مع جوهر السلطة الرسمية، في تجليها السني بشكل خاص. وذلك عندما يحصر الخطر كله، في كلمة/ عبارة/ مصطلح الفتنة، وقبل ذلك في شخص واحد، هو «عبد الله بن سبأ»!

٧ ـ لكن «ابن خلدون» يظهر أكثر طواعية مع فكرة الخطر اليهودي المؤسطر، والفكرة الجهنمية والإرادة الشريرة كذلك لليهودي «عبد الله بن سبأ»، حيث يوسع دائرة المخدوعين به، والمتورطين معه، وهذا يذكرنا بـ«الطبري»، ولكن ابن «خلدون» هو أكثر صراحة وتشدداً حول هذا الموضوع، عندما يعظم الدور اليهودي «ابن السوداء»، ودفعه للناس في طريق الضلالة والفساد والغوغائية والقتل. فعنده «عبد الله بن سبأ»، هو الذي (هاجر إلى الإسلام من اليهودية)، وكان متشيعاً (لأهل البيت ففشت مقالته بالطعن) وطرد من أكثر من مدينة. وكان يجد باستمرار من ينخدع به، ويأتمر بأمره، ومن بين هؤلاء الذين دخلوا دائرته الشريرة «عمار بن ياسر»،

(٢٩) انظر: **تاريخ ابن خلدون** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١)، المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص ١٣٩ ـ ١٤٤.

وكان مع «ابن ياسر» رفقة الشر والقتل المعروفين: خالد بن ملجم وسودان بن حمران وكنانة بن بشر...)[٣٠].

فـ«ابن خلدون» لا يخفي نزوعه السني الدقيق والمتشدد هنا، وحفاظه على وحدة الإسلام، من خلال الإشارة إلى الخطر المهدد لها، والذي يقع خارجها (خارج دين الإسلام)، ومِنْ قبل مَنْ يدّعون الإسلام، وعلى رأسهم «ابن سبأ».

وإذا أردنا التعرف على بنية الكتابات التي ذكرناها، وكيفية تبلورها ثقافياً وفكرياً، فسوف نجد ما يلي:

١ ـ يظهر «الطبري» مكافحاً ومدافعاً عن الإسلام في وحدته الكبرى، وفي تجليه الرسمي، ومعه إثر ذلك، وبالتسلسل «ابن خلدون» و«ابن الأثير»، وأخيراً «الشهرستاني».

٢ ـ يظهر «أبو الحسن الأشعري» معتدلاً في إشارته إلى السبئية، دون أن يمارس ما هو عنفي ذلك!

٣ ـ يبقى «اليعقوبي» ومن ثم «المسعودي»، أقرب إلى التشتيع لـ«علي» منه إلى أي كان!

هكذا يظهر التاريخ، وعبر عينة من المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين، متخذاً تمظهراً تصنيفياً، ووظيفياً تماماً. فهو في ظاهره يبدو مجالاً للكتابة، وطريقة لمعرفة الماضي، لأخذ العبر ليس إلاّ. لكنه في مضمونه ليس كذلك ـ فالتاريخ هو خطاب للتاريخ نفسه، وتصحيح للتاريخ نفسه، وحوار معه، وجدال تخاصمي كذلك. وكل ذلك في إطار غائي. وبلغة «ابن خلدون» (إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون

(٣٠) راجع **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ص ٢.

الأولى، تنمى فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق... الخ)[٣١].

ووفقاً لما تقوم، لا يعود «ابن سبأ» الشخصية التي هي محل نظر وتحقيق وتعميق لمعرفة أبعادها المختلفة، بقدر ما يكون حواراً للمؤرخ مع تاريخه الذي يرتبط به، أو كشفاً عن شخصيته بمكنوناتها الوظيفية والنفسية من خلالها.

وبهذا المعنى، لا يعود «ابن سبأ» هو الموضوع الذي يبحث فيه، وإنما هو الفاعل في المؤرخ والباحث عنه فهو إذ يكتب عن «ابن سبأ» أو بغض النظر، فإنما يفصح عن كينونته وجبّلتها الإنسانية، عن حضورها الواقعي، ومسارها الاجتماعي، ويستنطق ذاته بالتالي، وهل كنا نستطيع أن نعرف المؤرخ على حقيقته) هذه، لولا «ابن سبأ»؟ فهو في الحديث عنه مصنف للمؤرخين، ومختبر لامكاناتهم ومدى حضورهم في التاريخ نفسه.

فالمؤرخ إذ يصوغ الحدث بطريقة معينة، كأن يسهب في التفاصيل بخصوص نقطة معينة، أو يقتضبْ في ذلك، أو يركز على موقف دون آخر، كالتركيز على كيفية اغتيال «عثمان» أو المواجهة التي تمت بين «عثمان» و«أبي ذر»، وعدم ذكر اليهودي «ابن سبأ».. الخ فإن كل ذلك يتم دون أن يعني ذلك حالة نسيان يتعرض لها المؤرخ هذا أو ذاك، أو حالة نقص معرفية، وما شابه، إنما هو موقف تاريخي من التاريخ نفسه. فهو إذ ينظر إلى الحدث فإنما من زاوية

---

(٣١) انظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تقديم عبد الله مسعود (حلب: دار القلم العربي، ١٩٩٣)، ص ١٥٤ ـ ١٥٨.

معينة، ويرمي بنظره بالتالي إلى الأمام، إلى المستقبل «أي أنه يعي ما يقول، ولماذا يقول ذلك بطريقة دون أخرى! حيث كل صياغة للحدث، تعبر عن وضعية ثقافية معينة بالتالي، وكل توضيح للحدث بطريقة ما، هو تجلية للوضعية تلك.

ووفقاً لهذا التصور، رأينا مثلاً كيف أن «الطبري» ذكر عدة روايات متناقضة، لا يمكن الجمع فيما بينها، ولكن عدم الجمع فيما بينها، لا يعني أن المؤرخ المذكور، لم يكن عالماً بذلك. إنما كان عالماً في العمق. لقد أراد أن يذكر ما ذكر، ليترك القارىء المجال الأوسع لاستخلاص النتيجة، حيث التاريخ ليس إطاراً لقول الحقيقة القاطعة ذات المسار الواحد. إنما هو أشبه بطرق متفرعة، تؤدي إلى نقطة، مركز واحد هو الحقيقة في النهاية. وقد أورد لنا ما يتعلق بـ«عثمان» وفي حضرته «كعب الأحبار»، ومثل هذا الإخراج التاريخي يثير القارىء بخصوص هذه العلاقة، وما يصنع اليهودي المشكوك في أمره في بيت مَنْ قيل فيه الكثير من الكلام الذي يثبت ورعه وطهرانيته؟ كما جاء في حديث فيه يُنسب إلى النبي «محمد(ﷺ)» وهو (لو أن لي أربعين ابنة، زوجتك واحدة، بعد واحدة، حتى لا يبقى منهن واحدة)، و(أول المهاجرين، وأحد العشرة المشهور لهم بالجنة، وأحد الستة الذين توفي رسول الله(ﷺ) وهو عنهم راضٍ، وأحد الصحابة الذين جمعوا القرآن... الخ)[٣٢].

إنه يثير الشك مباشرة في علاقة من هذا النوع، حيث من المفترض أن يكون «عثمان» و«أبو ذر» أقرب إلى بعضهما بعضاً، من

(٣٢) نقلاً عن: الطبري، **التاريخ**، المجلد الرابع، ص ٣٠٨.

«عثمان» و«كعب الأحبار»، إذ إن «محمداً(ﷺ)»، قد قال في «أبي ذر» مؤكداً من خلال قوله الجانب المأساوي والجهادي والاستقامة الفضلى في حياته «يموت وحده، ويبعث وحده»(٣٣)!!

لكن «الطبري» لا يترك فرصة استخلاص النتيجة بالشكل الذي أشرنا إليه وحده. فهناك علاقة «أبي ذر» باليهودي الآخر «عبد الله بن سبأ» وعلاقة «عمار بن ياسر» بالاخير، وهو نفسه «ابن السوداء»، حيث يترك المجال واسعاً لاستخلاص أكثر من نتيجة، ولكن النتيجة الجامعة هي التركيز على خطورة اليهودي على حياة (الأمة الإسلامية).

ورأينا كيف يذكر «اليعقوبي» ما جرى بين «عثمان» و«أبي ذر» ولكن دون ذكر إشارة إلى اليهودي. فكأنه يريد أن يساوي بين الاثنين في ذلك، أي بين «عثمان» و«أبي ذر» في عدم الإشارة إلى «كعب الأحبار» مع الخليفة، و«ابن سبأ» مع «أبي ذر»، ولكن إخراجه للحدث، لا يخفي تأثره بموقف «أبي ذر» وسخطه الواضح على «عثمان»، دون أن تكون هناك كلمات حادة أو جارحه، ولعل مثل هذا الإجراء هو الذي يسمح لصياغة الحدث في أن تترك لها تأثيراً تاريخياً.. بينما «المسعودي» حاول أن يذكر الحدث، ولكنْ ركز على علاقة «عثمان» مع «كعب الأحبار». وكما ذكرنا، كان هناك إشارة في الهامش المذكور سابقاً إلى «ابن السوداء: ابن سبأ»، ولا يعقل ذلك. فـ«أبو ذر» يخاطب هنا معنفاً «كعباً» بقوله (يا ابن اليهودي)، وهذا يعني أن «المسعودي» هو أكثر إظهاراً للعلاقة المذكورة، والتي تترك انطباعاً سيئاً في نفس القارىء.

---

(٣٣) انظر: **شرح نهج البلاغة** (بيروت: دار الهدى الوطنية، د. ت.)، المجلد، الأول، ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

أما «ابن خلدون»، كمثال آخر، فقد ركز على دور اليهودي «ابن سبأ» في (الفتنة وعلاقته بالذين اعتبروا من المحرضين ضد الدولة الإسلامية. وهو هنا لا يخفي موقفه الصريح من رموز الفتنة، وتحيزه إلى جانب السلطة الرسمية.

أما إذا قرأت مؤلفاً هو «ابن أبي الحديد»، فتجده عكس «ابن خلدون» يركّز على المطاعن التي طعن بها على «عثمان» مسهباً في توضيحها، كما في الطعن الناسع، والمتعلق بإيذائه لـ«أبي ذر» ومعه «كعب الأحبار»(٣٤)، وليس في هذا الإخراج التاريخي ما يلفت النظر. فـ«ابن أبي الحديد» مؤلف ذو ميول شيعية واضحة، ومن المتحمسين لخلافة «علي بن أبي طالب». وعكس هذا وذاك، نجد صاحب (العقد الفريد) يطلعنا على بعض التفاصيل المتعلقة بحياة «عثمان بن عفان»، وعندما يذكر «أبا ذر» فإنما يذكره بإشارة سريعة، وهو في (الربذة) ـ منفاه ـ دون إشارة ما إلى «ابن سبأ» أو سواه(٣٥).

وذلك هو موقف آخر للمؤرخ الإسلامي، يعبر فيه عن تاريخيته، أو بشكل أصح عن حضوره في التاريخ مختلفاً. وهو في هذا الإجراء يظهر أكثر ميلاً واضحاً للسلطة الرسمية ورموزها، رغم تأثيره الواضح بما جرى لـ«أبي ذر»!

فصياغة الكلمات تبدو منضبطة. والحدث يصاغ بهدوء رغم تراجيديته، بل كارثية أبعاده الاجتماعية. والمؤرخ إذ يعاين الحدث،

---

(٣٤) انظر: شهاب الدين أحمد ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، تقديم خليل شرف الدين (بيروت: دار ومكتبة الهلال د.ت.)، المجلد الثاني، ص ٢٢٣.

(٣٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين** (بيروت: دار إحياء التراث، د. ت.)، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص ٨٦.

ويحاول تأريخه، فبكل محاولة سيطرة على الإرادة، تمنع من ظهور الأهواء التي تظهر الحدث عنفياً لا مجال لاحتوائه!

وأخيراً وليس آخراً، هاكم ما أورده «الجاحظ» الكاتب الموسوعي المعروف، يكتب خبراً يتعلق بـ«ابن سبأ» في أخريات أيامه: (حباب بن موسى) عن مجالد، عن الشعبي، عن زجر بن قيس قال، قدمتُ المدائن بعدما ضرب علي بن أبي طالب رحمه الله، فلقيني ابن السوداء، وهو ابن حرب، فقال لي: ما الخبر؟ قلت: ضرب أمير المؤمنين ضربة يموت الرجل من أيسر منها ويعيش من أشد منها. قال: لو جئتمونا بدماغه في مائة صرة لعلمنا أنه لا يموت حتى يذودكم بعصاه)[٣٦].

«الجاحظ» يحيلنا إلى مشهد تاريخي آخر، حيث يظهر فيه «ابن السودا» من المعظمين لـ«علي(عليه السلام)»، بل من المغالين فيه.

وهو بذلك يوضح لنا كيف أن الحدث التاريخي يفصح عن علاقة اجتماعية، وتوضُّع ثقافي، وحراك نفسي و(إيديولوجي) كذلك!

وفقاً لما تقدم، نجد بالمقابل كيف برز «الطبري» موسوعياً أكثر من سواه، في جملة اخبارياته المسندة، واحتواء مؤلَّفه على أحداث، روي عنها بأكثر من طريقة، بخلاف الكثيرين الذين جاؤوا بعده، من أمثال «المسعودي» و«ابن الأثير» وسواهما، بل بخلاف من سبقه في كتابة التاريخ، من أمثال «اليعقوبي» الذي لم يخف غايته من تاريخه الذي أسماه باسمه، وحيث نجد لاحقاً، بعد «الطبري» أن المؤرخين لم يخفوا تشددهم، بل اختزاليتهم للتاريخ، وسخطهم

(٣٦) ابن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: مكتبة المعارف؛ الرياض: مكتبة النصر، ١٩٦٦)، الجزء السابع، ص ١٧٣ - ١٩١.

على ما جرى، وكذلك تعلقهم بـ«طمأنينة التاريخ وسلامته»، ومن هنا كان لهاثهم في الكتابة، وحنقهم الباديان في كتابة التاريخ، واللذان ركّزا كثيراً على موضوعة الفتنة ودورها المدمر في إنهاء الاستقرار للدولة/ الأمة الإسلامية. والتركيز على العناصر التي ساهمت في تشكيلها، وإبراز لا إسلاميتها «يهوديتها» على أكثر من صعيد، لخلق الأسس النفسية، والعوامل المساعدة على لملمة شتات الأمة الممزقة، وتجاوز الأزمات التي عصفت بها بعد اغتيال «عثمان». والمتمعن في (الكامل في التاريخ) لـ«ابن الأثير» لا بد أن يدرك ذلك، عندما يتحدث عن الاضطرابات التي شهدها عصر «عثمان» وأرجعها إلى الفتنة، وهذه سببها كان «عبد الله بن سبأ»، وكذلك «ابن كثير» في (البداية والنهاية)، عندما يتحدث عن «عبد الله بن سبأ»، وعلاقته بالأمر العظيم الفظيع الشنيع الذي وقع في عهد «عثمان» واغتيل نتيجة ذلك، ويقول بعد ذلك، بأن «عبد الله بن سبأ» كان (ذمياً، فأظهر الإسلام وأحدث بدعاً قولية وفعلية، قبّحه الله)[٣٧].

إن الإشارة إلى الذمة، بهذه الصياغة تعني التشكيك في علاقتهم بالإسلام، وخطورتهم عليه، وكلمة (الإظهار)، هي الافصاح عن النية الشريرة المبطنة، أما عبارة (بدعاً قولية وفعلية) فتعني ـ كما لا يخفى على أحد ـ ممارسة سلوك يشكل اختراقاً شرّانياً للإسلام، وقدسية مبادئه، وحرمة المسلمين أجمعين!

ونفسه «ابن خلدون» لا يخفي موقفاً كهذا في حديثه عن الفتنة، وعلاقة «ابن السوداء» بها ـ كما رأينا سابقاً ـ حتى الآن، ماذا بوسعنا القول حول ما تقدم؟

---

(٣٧) راجع: الطبري، **التاريخ**، المجلد الثالث، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

أن نفهم كيفية تدوين التاريخ، بخصوص «ابن السوداء»، هو الرجوع إلى الوراء قليلاً، واستيعاب أهم مكونات الجغرافية البشرية للمنطقة (الجزيرة العربية)، وكيف كانت العلاقات المختلفة تقوم بين أمصارها.

لقد تحدثنا سابقاً عن الإطار التاريخي السابق على الإسلام، وأوضحنا قدر المستطاع السمات الأساسية على الصعيد الاجتماعي والثقافي والديني للمنطقة، وخاصة اليمن، التي كانت تشتهر بتطورها الحضاري.

ومن جهة أخرى فإن حركية الدين النشطة كان لها دور كبير في تحريك الأحداث في المنطقة (في اليمن خاصة)! فنلاحظ أن (علياً) كان من المقربين لليمنيين، كان هناك علاقة خؤولة ـ ولهذا استجاب أهل اليمن لدعوة (علي) إلى الإسلام، عندما ذهب إليهم من قبل رسول الله(ﷺ)، ولم يستجيبوا لـ«خالد بن الوليد» رغم طول بقائه النسبي بينهم[٣٨]

وقد كان اليمنيون ينتظرون منقذاً لهم، يخلصهم من هيمنة الفرس. ومن ثم يعيد إليهم أمجادهم الذهبية الماضية. وكان «علي(عليه السلام» حلقة الوصل في ذلك. حيث ذكّرهم الإسلام بذلك. وليس إسلام «الأوس والخزرج»[٣٩] السريع، إلاّ نتيجة تأثرهم بهذا المفهوم /الخبر في اليمن، وقدوم يهود من هناك واستقرارهم في «يثرب» قبلهم!

(٣٨) انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، القسم الأول، ص ٢٨٢.

(٣٩) انظر الدكتور: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٢١٢ ـ ٢٢١.

وسنتعرف على النزوع المعتقدي المعرفي والاجتماعي للكاتب هنا لاحقاً.

ووفقاً لهذا التصور، بوسعنا الربط بين «علي» و«ابن سبأ» فـ«علي» يرجع في نسبه من جهة الأم إلى اليمن، و«ابن سبأ» هو في الأصل يمني (من صنعاء)، فلماذا لا يكون الغلو في إظهار شخصية «علي(عليه السلام)» هو محاولة لتأليهه،، ومن جهة ثانية سعيٌ لاضفاء صفة شرعية على محاولات اليمنيين إرجاع ماضيهم الذهبي، ومن هنا كان ارتدادهم، وفيما بعد رغبة منهم في تحقيق استقلاليتهم الذاتية بتأليه «علي»، كمحاولة لرفض أو إلغاء كل صفة شرعية للسلطة الرسمية التي تمثلت في بني أمية، ومن بينهم «عثمان» وهؤلاء قريشيون، الذين كان بينهم وبين اليمنيين أكثر من علاقة توتر[٤٠]. حيث كل طرف كان يسعى إلى التمركز في المنطقة، وتسلم زعامتها. «اليمنيون» في تمسكهم بأمجادهم، ودفاعهم عن ماضيهم المجيد، و«القريشيون» في سطوع نجمهم في المنطقة، وميلهم المتنامي إلى الامتداد في الواقع، والنزوع إلى الهيمنة المادية والروحية على المنطقة كلها. ومن ثم شكل هذا الغلو، بدءاً بـ«ابن سبأ» دفاعاً عن ذلك الماضي، ومن ثم استثماراً به، وأخيراً أسطرة له لتبرير كل محاولة تتم في ظل «علي(عليه السلام)» واسمه، من أجل ذلك!

وما لاحظناه، هو أن المؤرخ الإسلامي هنا، لم ينقّب كثيراً في جذور الحدث، فقط كان يحاول إثارة تساؤلات، من خلال ما كان يثبته من أخبار. وبطريقة معينة، معتقداً أنها الطريقة الأسلم. وكذلك فقد لاحظنا اهتمام هذا المؤرخ كلما تقادم عليه الزمن، مال إلى التخصص على أكثر من صعيد، أي حاول التركيز على نقطة تبرز نزوعه المذهبي والمعتقدي.

(٤٠) نقلاً عن: ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ص ٢٣٥.

ومثالنا الأوضح هنا، هو «ابن خلدون»، فهو في (تاريخه) حاول إثارة أفكار تتعلق بمفهومه للتاريخ، وبمغالطات المؤرخين وخرافاتهم، وكيف يمكن أن يكون التاريخ، ليتناول على صعيد الواقع مجريات الأحداث في الدولة الإسلامية، وبالاستناد إلى ركيزتين أساسيتين هما: وحدة اللغة العربية، ومركزية العصبية في بعث الأمة الإسلامية مجدداً! وكان يثير ضمناً كل ما يسيء إلى هاتين الركيزتين، وخاصة المركزية العصبية في إطارها البداواتي، من منازعات وصراعات جانبية، أو داخلية بلبلت أوضاع الدولة الإسلامية، وجعلت العرب (جيش الإسلام) في الظل. ويشكل «ابن سبأ» ضمن هذا الإطار خطراً يهدد الإسلام، بالعودة إلى جذور العلاقات بين العرب واليهود، حتى في الفترة السابقة على الإسلام، من تغلغلهم في المنطقة دينياً، واستقرارهم في (يثرب: المدينة وسواها)، ومواجهتها للدعوة الإسلامية، ثم دخول الإسلام من قبل بعض اليهود، لا انطلاقاً من قناعة تامة بمصداقية الدين الإسلامي، إنما في محاولة لتخريبه من الداخل، وذلك بإحداث (البدع) حسب تعبير المؤرخ الإسلامي المتفقّه!

ولعلنا في الأمثلة التي ذكرنا حول اليهودي رمزاً ودلالة، وانتشاراً اجتماعياً، قاربنا جوانب أساسية في موضوعنا. فـ«عبد الله بن سبأ» هو يهودي وابن سوداء، وقد رأينا الصحابي «عمار بن ياسر» يلقب بابن السوداء. وكما أنه لم يجد «معاوية» مانعاً أخلاقياً من مخاطبة «قيس بن سعد بن عبادة» الخزرجي المعروف، في رسالة له إليه، باستخدام الاستهلال التالي (أما بعد فإنما أنت يهودي ابن يهودي) ليرد عليه الآخر (أما بعد فأنت وثني ابن وثني)، مؤكداً أفضليته، كون اليهودية أكثر رقياً تاريخياً من الوثنية. وهكذا يمتزج الذم

العرقي (اللون الأسود)[41] مع الذم الديني (اليهودية هنا)، ليتشحن المخيال المجتمعي الإسلامي، بكل ما له من دلالة، تجعل ما يهدد الإسلام دائماً خارجياً!

(41) كما نعتقد فإن أي فصل بين ما يكتبه مؤرخ الإسلام، وفيه ذكر لليهودي، وموقف المسلمين عموماً والعرب خصوصاً من وجود (اليهود) في فلسطين، غير عقلاني. مثلما إن أي فصل بين ما كان يكتبه مؤرخ الإسلام الأسبق، وموقف اليهود من الإسلام، إذا كان هناك ذكر لليهودي، كابن سبأ هنا هو غير عقلاني كذلك في البداية.

٤

«ابن سبأ» في الكتابات الحديثة والمعاصرة: عَصْرنة جريمة اليهودي

المؤرخون الذين تحدثنا عنهم، كانوا يُعتبرون، ويعتبرون أنفسهم من خلال كتاباتهم، ونزوعهم الرؤيوي، مسكونين بحضور التاريخ النبوي، بمهابته وقدسيته، وكانوا يعيشون هذه اللحظات، انطلاقاً مما كانوا يتصورونه في كتاباتهم.. ولذلك جاءت كتاباتهم مطبوعة بهاجس الخوف على الأمة، وما يسيء إلى الأمة الواحدة (أمة الإسلام). ولم تكن كلمة/لغة الفتنة التي شاعت في كتابات المؤرخ الإسلامي لاحقاً (عند ابن الأثير - ابن كثير - ابن خلدون... الخ) سوى التعبير الدال على هذا الخوف الديني. ولكنه في الوقت نفسه كان يفرزهم عن بعضهم بعضاً في الوقت نفسه. ومن جهة أخرى، كان هؤلاء مسكونين بصور الضغط الخارجي على الإسلام، ومشحونين برموزه الكبرى السلبية والتي تثبتت، وتوارثت في المخيال المجتمعي الإسلامي، وفي الذاكرة الجمعية الإسلامية (صور اليهودي بشكل خاص).

وما كان يحفُّ بهذه الصورة وما كان يتصل بصاحبها من مؤثرات

ثقافية سلبية لم يتقبلها الدين الإسلامي، كما يستخلص من كتابات المؤرخ الإسلامي. كما في حال اليهودية المتسللة إلى الإسلام، من خلال الانتماء الإسلامي، وبداخلها مؤثرات غنوصية وثنية، ونصرانية ومزدكية... وغيرها، تلك التي أُعتبرت مهددة لوحدة الإسلام ونقاوته.

ووفقاً لما تقدم، كان المؤرخ الإسلامي (يجاهد) على أكثر من جبهة: جبهة تحصين الإسلام ضد خصومه، وجبهة تحصين الإسلام من جهة ثانية، ولكن ـ هذه المرة ـ عبر فرقة، ملة، جماعة تعتبر هي المثل الأعلى للإسلام، وجبهة الدفاع عن الإسلام، من خلال تضخيم العدو الخارجي، أو إيجاده (اليهودي نموذجاً)، وربطه بمن اعتبروا مسلمين وهم في حقيقتهم ليسوا كذلك، في نظر من يلجأ إلى مثل هذا التضخيم، وذلك بأساليب مبطنة أو صريحة...

وقد رأينا كل ذلك، في النماذج التي اخترناها سابقاً، وهي تعطينا صورة حية عن أكثر من إسلام داخل إسلام واحد.. وإذا حاولنا التمعين في الكتابات الحديثة والمعاصرة، والتي شكلت تواريخ مختلفة، وبأساليب مختلفة، لتاريخ واحد، هو التاريخ الإسلامي، وعبر نماذج متنوعة، فسوف نجد ـ كما سنرى ـ أن طريقة تناول التاريخ، وبالنسبة لموضوعنا تحديداً، هي بشكل ما استمرار لما سبق، وأحياناً هي خروج على طريقة الأولى.

فهي لا تزيد عن ذكر ما أورده مؤرخون إسلاميون من أخبار، عن حدث معين، واختيار معين لتلك الأخبار، وهذا هو شأن الأغلبية من الدراسات الراهنة، فالوعي التاريخي الناهض يحتاج أول ما يحتاج إلى النظر إلى التاريخ، لا باعتباره تاريخ الاسلاف فقط، وقد وضعه الأسلاف، إنما هو تاريخ الأخلاف (الراهنين تحديداً) حتى

يشعر الكاتب في التاريخ أنه مطالب بالمساهمة في تنوير التاريخ، وإعادة النظر النقدية فيه. مهما كان هناك حضور فعلي لأولئك الأسلاف، فهؤلاء ماتوا، والأحياء هم الجديرون بتحديد موقفهم المبصر والنقدي منهم، ومن تلك القضايا الكبرى فيه، لأن ذلك يشكل البداية الأولى لبناء تاريخ جديد، أو على الأقل لبلورة تاريخ جديد فاعل حضاري وحيوي.

أما الدراسات الأخرى، تلك التي لم تكتف بالبحث عن الجذور، ومساءلة المقدمات الأولى للتاريخ، وإنما باستنطاق حقيقة الجذور تلك، وكيفية نمو وتشكل المناخ الاجتماعي والثقافي والسياسي والديني المحيط بها.

وفي الحالتين يظل الاحساس بحضور التاريخ بمعنييه: الاقليدي والاينشتيني، الحسي والبادي مطلقاً وثابتاً في أساسه، والمتغير في كل آن وحين: مكاناً وزماناً، يفصح عن حركية الوعي المؤرخ للتاريخ في مكوناته الكبرى..

وبخصوص «عبد الله بن سبأ»، فإن البحث فيه يرينا كيفية تواصل مؤرخ اليوم، أو من هو في مستواه، مع مؤرخ الأمس، وبينهما تواصل إنساني: وجداني، وثقافي، وعلاقة مشتركة في خاصية العقل المشغول بمسائله التاريخية ولعل تطرقنا إلى ذلك، هو الذي سيمكننا من مقاربة «عبد الله بن سبأ» في تجذره في التاريخ(٤٢)، وعلى الصعد كافة!

١ ـ فبالنسبة للدكتور «حسن «إبراهيم حسن»»، يفصح عن موقفه مباشرة، عندما يسند فاعلية الفتنة إلى «أبي ذر الغفاري»،

(٤٢) انظر كتابه: **تاريخ الإسلام**، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٣٥٨ ـ ٤٠٧.

والذي تحدى ثمئذٍ سياسة «عثمان» و«معاوية»، وذلك بتحريض من رجل من أهل صنعاء هو «عبد الله بن سبأ» وكان يهودياً فأسلم، ومن ثم يقول: (دعوة ابن سبأ أثارت كثيرين ومهدت الطريق لخلع عثمان)، وبعد ذلك يتطرق إلى الوباء الاخلافي، الذي ظهر باسمه (هيأ ابن سبأ العقول إلى الاعتقاد بأن عثمان اغتصب الخلافة من علي وصي الرسول، وأخذ يؤلب الناس على عثمان وعلى ولائه). وظهر ذلك في مصر خاصة.

ويربط بين دعوة اليهودي المذكور، وعقيدة المهدي، حيث أن فكرة ظهور المخلص انتقلت إلى الأمويين أنفسهم[٤٣]. الدكتور «حسن» لا يدقق في حقيقة العلاقة بين «أبي ذر» وواقعه، وكيف كان «أبو ذر»، وبينه وبين «ابن سبأ» وصحة هذه العلاقة، حيث يؤكد على حالة تبعية واضحة (فهو محرّض من قبل ابن سبأ)، وهذا يعني أن المعتقد في تجليه الفكاري (الايديولوجي)، على حساب سلامة وحقيقة التاريخ، هو الذي يفصح عنه. إضافة إلى فكرة أن رجلاً هو قادر على إرباك أمة، وتأسيس حركة، وتشكيل زعامة روحية معينة (كما في مفهوم الرجعة)، حيث يؤكد بذلك عنصر المؤثر الهرمي وفاعليته في القاعدة (وجود شخصية كاريزمية سلبية هنا)، دون أن يتحرى بنية ما يكتبه. ويجرد الشخصية من تأثير الظروف المكانية والزمانية فيها ـ و«ابن هشام» رغم مثالية الكثير من أفكاره في (السيرة) إلاّ أنه يكشف عن أن

(٤٣) انظر كتابه: الفتنة الكبرى (مصر: دار المعارف، ١٩٥٩)، وعلامة (ح) تشير إلى هذه الطبعة، مع ذكر صفحات الكتاب.

«محمد»(ص)، لولا جملة ظروف وعوامل بيئية واجتماعية وثقافية، لما ظهر، كما عرفناه. وهذا يعني خطل فكرة بلبلة عقول أبناء الأمة، وتشكيل معتقد جديد، عبر شخصية واحدة، إنه السفور الإيديولوجي عينه!

٢ ـ ولعل «طه حسين»(٤٤) هو من الكتاب المتميزين الذين تناولوا شخصية «ابن سبأ»، وعلى أكثر من صعيد: فهو منذ البداية لا يخفي امتعاضه من تلك الدراسات التي تتميز بالتحيز لفئة دون أخرى. ولهذا يظهر الكاتب مخبراً إيّانا عن اختلافه مع أصحاب هذه الدراسات، وعن طريق جديد يريده لنفسه، كما رأيناه في كتابه (في الأدب الجاهلي). ولأنه يعاني ويضجر من التحيز وأصحابه. فإنه يكتب بداية (وأنا أريد أن أنظر إلى هذه القضية نظرة خالصة مجردة لا تصدر عن عاطفة ولا هوى، ولا تتأثر بالإيمان، ولا بالدين، وإنما هي نظرة المؤرخ الذي يجرد نفسه تجريداً كاملاً من النزعات والعواطف والأهواء مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها ـ ح ـ ص ٥).

وبعد أن يذكر الكتاب قديماً وحديثاً، والذين بالغوا في أمرها (أمر القضية التي نحن بصددها، وهي قضية ابن سبأ)، ويذكر بعد ذلك ما قيل عنه، في علاقته بـ«أبي ذر» وغيره، ومواجهة هذا لـ«عثمان» وغيره بتحريض من «ابن سبأ»، ويعلق على ذلك بأن هذا الإسراف لا حقيقة له (كما يستخلص من كلامه ـ أنظر ح ـ ص ١٣١ ـ ١٣٢)، يشك

(٤٤) علي حسين الخربوطلي، الدولة العربية الإسلامية (دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠)، ص ٩٨ ـ ١٠٤.

في حقيقة «ابن سبأ»، وقصته تلك، وما جرى بينه وبين «عثمان» عبر «أبي ذر» - كيف؟ المصادر هي الدليل: (فلم يذكره ابن سعد حين قص ما كان من خلافة عثمان وانتقاض الناس عليه، ولم يذكر البلاذري في أنساب الأشراف، وهو فيما أرى أهم المصادر لهذه القصة وأكثرها تفصيلاً. وذكره الطبري عن سيف بن عمر، وعنه أخذ المؤرخون الذين جاؤوا بعده فيما يظهر - ح - ص ١٣٢).

يظهر إذاً أن «حسين» يشك في حقيقة شخصية «ابن سبأ» أولاً من خلال تناقض الأخبار، وعلاقة «ابن سبأ» مع شخصيات، هي فوق مستوى الشك، ولأن هناك مصادر ذكرتها وأخرى لم تذكرها ثانياً!

لكن اعتبار «ابن سعد» و«البلاذري» غير ذاكرين له، لا يشكل دليلاً على صحة ما ارتآه الكاتب. فهناك البعد المعتقدي الثقافي الذي يلعب دوراً كبيراً في إخراج الشخصية بالشكل المذكور، أما عن علاقات «ابن سبأ» مع آخرين ودوره (التخريبي، فليس أمامنا للتأكد من ذلك سوى المصادر التي تناولته، من زوايا مختلفة.

ولعله محق، أكثر من سواه، في شكه، فيما روي عن خطورة «ابن سبأ» والمبالغة في ذلك، وعلاقته التي نقرأ عنها مع «أبي ذر». والذين يؤكدون ذلك (يظلمون أنفسهم ويظلمون «أبا ذر»، ويرقون بابن السوداء هذا إلى مكانة ما كان يطمع في أن يرقى إليها - ح - ص ١٣٣)، وقد سلكنا الطريق نفسه، في تقييمنا لهذه العلاقة! ولكنه يرجع بعد ذلك ليؤكد على نقطة، لا تخلق تناسقاً في بنية أفكاره، عندما يقول (وأكبر

الظن أن عبد الله بن سبأ، هذا - إن كان ما يروى عنه صحيحاً - إنما قال ما قال ودعا ما دعا إليه بعد أن كانت الفتنة وعظم الخلاف، فهو قد استغل الفتنة ولم يثرها، وأكبر الظن كذلك أن خصوم الشيعة أيام الأمويين والعباسيين قد بالغوا في أمر عبد الله بن سبأ هذا، ليشككوا في بعض ما نسب من الأحداث إلى عثمان وولاته من ناحية، وليشنعوا على علي وشيعته من ناحية أخرى، فيردوا بعض أمور الشيعة إلى يهودي أسلم كيداً للمسلمين، وما أكثر ما شنع خصوم الشيعة على الشيعة، وما أكثر ما شنع الشيعة على خصومهم في أمر عثمان وفي غير أمر عثمان - ح - ص ١٣٤).

فالكاتب هنا يلجأ إلى الظن، والظن هو احتمال، والاحتمال مقاربة معينة للواقع، بل هو أقرب إلى الواقع منه إلى المثال/ اللاواقع. ويعني ذلك أن «عبد الله بن سبأ» موجود. ولكن طبيعة حضوره تختلف، وكيفية توظيفه كذلك تظل مختلفة. والصورة التي كونت عن «ابن سبأ» هي من نتاج واقع تاريخي اجتماعي وثقافي وديني.

ويظل شك الكاتب في محله، بخصوص البعد التوظيفي لـ«ابن سبأ»، ولكنه يتجاهل يهودية هذا الشخص، وكيف شكل ويشكل الدين (اليهودي) عنصر إثارة لدى المؤرخ الإسلامي في أن ينسب إليه ما يشاء من الأقوال والأفعال المختلفة، كما في حال «مسيلمة»، انطلاقاً من علاقة «ابن سبأ» بالإسلام، وباعتباره يهودياً بالتحديد. وهو هنا لا يختلف عن «مسيلمة». فهذا ألصقت به تهم كثيرة، ونسبت إليه أقوال مختلفة تبرز سفاهته، وحقده الدفين والمرعب،

حيث أُعتبر مسلماً، ومن ثم ارتد، وذكا (أي ابن سبأ) هو نفسه غير معترف بإسلامه، لأنه كان يمارس كل ما من شأنه تهديد أمن الدولة، وبلبلة الأوضاع فيها، وتفجيرها من الداخل، انطلاقاً من ماض سابق (ماضي اليهودي التآمري)، ويظهر أن لكل عصر خرافاته، وأساطيره، التي تُتداول باعتبارها حقائق نفسية، فعلمية غير قابلة للطعن في دقتها!

ولعل دعوة الكاتب إلى ضرورة التزام الحذر والتحفظ تجاه أمور من هذا النوع، هي دعوة شروعة ولكنه في ذلك، يسعى مباشرة إلى تجاوز كل ما تم، باعتباره أوهاماً، وهذا هو الوهم نفسه. فالمشكلة لا تكمن في أن التاريخ يحتوي على وقائع وأحداث، كُتب عنها بشكل أسطوري، وإنما في كون ما كتب، كان لا بد أن يكتب، لأنه كان يعبر عن وضعية معينة: اجتماعية وثقافية ودينية، ولولا حاجة، ما كنا نجد مثل ذلك.

ولعل قوله، في نهاية استعراضه لمجريات الأحداث، وهو (هذه كلها أمور لا تستقيم للعقل، ولا تثبت للنقد، ولا ينبغي أن تقام عليها أمور الحياة ـ ح ـ ص ١٣٦)، يعبر عن خاصيته التفكيرية، وليس عن حقيقة ما هو كائن ومعاش.

وإذا كان قوله عن المعارضة التي شهدها عصر عثمان، والتي تمثلت في الجند، وفي أهل المدينة، فقد كانت كثرتهم مع الثائرين، وكانت قلتهم من أصحاب النبي خاذلة لعثمان تثأر بألسنتها، ولا تصنع شيئاً (ح ـ ص ١٣٦ ـ ٢٢٠)، يوضح لنا صورة أخرى من صور الواقع المعاش في عهد «عثمان» وهو واقع مضطرب فعلاً، وإذا كان هناك رجال من أمثال

«ابن سبأ»، ووفق المواصفات التي تلزم، لاخراج (مسرح الفتنة) واعتبار ما تم من فعل متآمر حاقد، لا علاقة له بالإسلام، ويؤكد ذلك أصله وماضيه، وقد وقع الكثيرون في شباك دسائسه، مثله في ذلك مثل «مسيلمة» الذي انخدع الكثيرون به، مع اختلاف في حركية الأدوار ـ ولكن الإثم يتلبس الاثنين.

و«حسين» في تأثره بمذهب الشك الديكارتي، يظهر فوق الأحداث. ولكنه في قرارة نفسه يفصح عن انتمائه التاريخي لما تم. فهو لكي يخفف من ضغط الواقع، وليطلق العقل من عقاله، من دوغماتياته، يحاول البدء بما يشبه الثوابت الأساسية في التاريخ، والتي ترسخت في وعي العامة، والكثير من الكتّاب: مؤرخين وسواهم.

وما أشبه الحاضر بالماضي، ضمن هذا الإطار، عندما نعلم، إنه في كل حدث مأساوي، وحرب، وأعمال عنف وقمع وتخريب تتم في المجتمع هنا وهناك في منطقتنا، سرعان ما يتم تطويقها. ولكن كيف؟ بالبحث عن الرموز التي تستطيع تحمل مسؤولية ما جرى، والزعم بأن هناك سعياً حثيثاً في البحث عنها، ويجري ذمها بأشنع الصفات، فهي مدسوسة من جهات مغرضة، وهناك أصابع خفية، هي المسؤولة عما جرى، ونفوس مريضة هي التي رضخت لها، وأُناس بسطاء انخدعوا بما قيل لهم، ومؤامرة منظمة تستهدف حاكم البلاد (رمزها)، وأمن الرعية... الخ...

ولكن يظل صوت «طه حسين» صوتاً ناهضاً متقدماً في التاريخ، وداعية العقل، وحسن استخدامه قدر المستطاع!

٣ ـ ويسعى الدكتور «علي حسني الخربوطلي»[٤٥] إلى الربط بين: «ابن اسبأ» و«أبي ذر»، ربط تابع «أبي ذر» بمتبوع هو «ابن سبأ». فـ«أبو ذر» هو الذي بذر الفتنة بتحريض من اليهودي، رغم ملاحقة الاثنين. ثم لا يجد مانعاً في تشبيه دعوة «ابن سبأ» و«أبي ذر»، إلى حد ما، بحركة (مزدك) الفارسية القديمة، وتتفق الحركتان (في وجوب نزع الثروة من الأغنياء، وإطلاق المساواة إلى أقصى حدودها بين الأفراد)، ويشير إلى أن «ابن سبأ» قد نشأ في صنعاء حيث تكثر العناصر الفارسية، وتشرب بالمبادىء الفارسية المزدكية.

أما في مصر المضطربة فقد وجد «ابن سبأ» الأرض ممهدة أمامه، حيث انضم إليه (شخصيتان لهما منزلة عظيمة في نفوس المسلمين هما محمد بن أبي حذيفة ومحمد بن أبي بكر، كما استطاع عمرو بن العاص وعمار بن ياسر أن يستغلا هـذه الأحوال للعمل الجدي نحو قلب نظام الحكم).

ما يظهر في هذا الربط، هو أنه أكثر إيغالاً في التطرف، وفي التآمرية والاتهامية. عندما يرى في «أبي ذر» الصحابي الجليل ـ كما يسميه هو ـ التابع ومبذر الفتنة، للآخر المفسد في الأرض، كما يستخلص من كلامه، أي «ابن السوداء»، وهو اليهودي المعروف، دون أي شعور بتناقض معين، أو رادع أخلاقي يحول دون هذا التلاقي، والأكثر فظاعة من ذلك عندما يربط بين دعوة «أبي ذر» ودعوة «مزدك» بعض الشيء،

(٤٥) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٠٩ ـ ١١٢.

في الجانب الذي أشار إليه، من حيث التساوي بينهما. وهذا الجانب ذكره «أحمد أمين» عند حديثه عن «مزدك» الذي ظهر في القرن الخامس الميلادي في (فارس مَزْدك)، وهو نيسابوري، يقوم مذهبه على ثنائية النور والظلمة، ودعا إلى ضرورة مشاركة الناس سواء بسواء في النساء والمال، لأنهما مصدر كل خلاف واختلاف. ثم يذكر «أحمد أمين» قائلاً: (ونَلْمح وجه شبه بين رأي أبي ذر الغفاري وبين رأي مزدك في الناحية المالية فقط).

وإذا كانت إشارة «أمين» المحدَّدة، تفيدنا في هذا المجال. فإن صيغة الكتابة عند «خربوطلي»، توسع مفهوم العلاقة، وتجعل «أبا ذر» نفسه أقرب إلى الانحلال والفوضى الأخلاقية والغوغائية منها إلى أي ضبط أخلاقي إسلامي، وخاصة حين يربط به «ابن السوداء»، حيث التناقض يكون أكبر، وزحزحة المعنى التاريخي السلبي تكون أقوى وأشد تأثيراً.

أما في حديثه عما جرى في مصر، وموقفه من «ابن سبأ» فهو لا يخفي هنا اعتقاده بالدور الجهنمي التدميري الكوني اليهودي، وهو اعتقاد يفصح عن راهنيته، وعن الأرضية المتصلبة والمتشنجة التفكير الذي منه وبه يصوغ مفرداته التاريخية!

رغم أنه يقول في الصفحة (٩٨) من كتابه المذكور، عن أن أسباب الثورة على عثمان سياسية، ومنها كراهية بعض أهالي الأمصار الإسلامية للحكم العربي ـ الإسلامي، وكراهية معظم العرب والموالي لبني أمية، وحبهم لعلي(عليه السلام).

وإذا كان الوضع كذلك، فلماذا إذا تنحصر (الفتنة في «أبي ذر» ومعه (رفيقه في الكفاح: ابن السوداء)؟

الكاتب يستخدم كلمة الكراهية هنا، ذات الرنين الأخلاقي الواضح، لكنها تفصح في جوهرها عن جوهر أخلاقي: اجتماعي المنشأ والتبلور، وتجذر سياسي تكتلي، قبلي، تسلطي الانبناء! فهل يصح هنا الحديث عن الفتنة في ثنائيتها، تلك التي ترتبط بـ«أبي ذر» و«ابن السودا» رغم الفارق الكبير بينهما، وعلى أكثر من صعيد؟

٤ ـ والمتمعن في كتاب (فجر الإسلام)[٤٦] المذكور سابقاً، لـ«أحمد أمين»، يلاحظ بدوره عدم اتساق جلياً في حديثه عنه: فهو يذكر لقاء «ابن السوداء» بـ«أبي ذر» وتحريضه له ضد «عثمان» ومن معه، وإفساده لعامة المسلمين. ويرى أن «أبا ذر» تأثّر به، وتلقى فكرته واعتنقها، حسن النية في اعتقادها، وصبغها بصبغة الزهد التي كانت تجنح إليها نفسه، وهنا يفاجئنا بصياغته هذه. إذ كيف يبرّر تأثر «أبي ذر» بالشكل الذي عناه، بـ«ابن سبأ»؟ وهو الصحابي الورع والمتقدم في الإسلام ديناً ووعياً والأسنُّ من الآخر، ويعرف بنوعيات الناس وطباعها، وخاصة شخصية في مستوى «ابن سبأ»؟ وكيف يربط هذا التأثر بحسن النية، والزهد، و«أبو ذر» كان صلباً في مواقفه المهدّدة لسلطة الأمويين جميعاً، في نزوعها التسلطي الاستبدادي والقبلي الواضح المعالم.

هناك لا يُستبعد وجود لقاء بين الاثنين، واجراء حوار حول

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ٢٦٩.

موقف ما، يوحّد جهودهما معاً. ولكن ـ يبدو ـ من سياق الحدث أن «أبا ذر» انتهج له سلوكاً خاصاً به، هو راديكالي وإسلامي في الصميم، أدّى به إلى النفي لاحقاً، وسريعاً!

ولا نجد له أنصاراً، أو من يتكلم باسمه أو بلسانه، ولا نستبعد هنا أن يكون هناك من أرّخ لهذه العلاقة/ اللقاء، وأراد بعد ذلك استغلالها ربما «ابن سبأ» نفسه، لأغراضه الدعائية. كون «أبي ذر» شخصية استقاطبية، هو، و«عمار» نفسه. وأن الذين كانوا مع «عثمان» ومن ثم «معاوية» وسواهما، قد أكّدوا ذلك، للتضييق على خصومهما، على «أبي ذر» وعلى «علي بن أبي طالب» ومن كان يمارس دعاية له. هذا إذا علمنا أن ما يميز كل سلطة مركزية خاصة، وفئوية، أو عصبوية، هو لجوؤها الصريح إلى نسج أقاويل شتى، واختلاقها، ونسبها إلى معارضيها الأشداء خاصة، وتوليف مواقف تاريخية، ومشاهد لقائية... الخ مشبوهة، كما في مثالنا هنا، لبتر كل قيمة فعلية ودينية وغيرها، لمن يعارضها!

ويؤكد على الدور التآمري لـ«ابن سبأ» في مكان آخر، حيث يقول عن أنه هو الذي حرّك «أبا ذر» مثل «خربوطلي». وعند ربطه دعوة «أبي ذر» بالدعوة الاشتراكية، نقول إضافة إلى أنه يمارس تضخيماً واضحاً للعلاقة بين الصحابي الجليل و«ابن السوداء» نسأل مستغربين من كاتب كبير، يشير إلى الدعوة الاشتراكية، وكأنها دعوى مذمومة، تُرى ماذا يقصد بها؟ أهي منبوذة حقاً، ما دامت اشتراكية فعلاً؟ ألأنها يهودية؟ وهل الاشتراكية الفعلية، يمكن تمييزها بمن أسّسها، أم

بمضمونها؟ واضح أنه يشير إلى الاشتراكية تلك، وكأنها مولود الفتنة، يهودية المصدر، ولهذا يرفضها بالتالي. تُرى أي سلطة فكرية ومعتقدية مستبدة ومذهبية تصوغ فكر مؤرخنا الكبير هنا.

٥ ـ ولا نعلّق كثيراً على ما يذهب إليه الدكتور «محمد جمال الدين سرور»[٤٧]، حين يشير إلى أن انتخاب عثمان كان مصطبغاً بصبغة التحيز نحو الأمويين، ومن جهة أخرى، يشير إلى «ابن سبأ» ومحاولته إثارة الناس ضد «عثمان» وإلى «أبي ذر» الذي استنكر سياسة عثمان، ثم تطورت معارضته فأصبحت سياسية لاحقاً! فالانتخاب الذي اصطبغ بصبغة التحيز المشار إليها، لا بد أن تؤدي بالضرورة إلى إظهار عدم رضى الأغلبية، وبالتالي إلى تجاوبهم السريع مع كل من يدعو إلى الطعن في سلطة كهذه.

٦ ـ وهناك تشابه بين كل من «عباس محمود العقاد» و«محمد حسين هيكل» و«محمد الخضري بك» في حديثهم عن «ابن سبأ»، مع اختلاف في النظر، ومدى حدته، إلى طبيعة حركة «ابن السوداء»، وعلاقته بـ«أبي ذر» وبما جرى في عهد «عثمان»!

فـ«هيكل»[٤٨] كسواه، يتحدث عن دور «ابن سبأ» التخريبي في الدولة الإسلامية، وتشهيره بالسلطة ورموزها،

(٤٧) انظر كتابه المذكور سابقاً، ص ٥٧ ـ ٦٣.

(٤٨) محمد حسين هيكل، **الخلافة والملك** (عثمان بن عفان)، ط ٢ (مصر: مكتبة النهضة، ١٩٦٨)، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

ودعوته إلى ضرورة تغيير الوضع لصالح «علي» حيث تشيَّع له، وتكون له علاقات مع آخرين، ممن شاركوه وجهة نظره.

أما «العقاد»[٤٩] فكلامه أعنف في حديثه عن «ابن سبأ»، عندما يشير إلى أولئك الغوغاء الذين تعاونوا معه، واستجابوا له ولدعوته، وهو يقول برجعة النبي، ويتشيع لـ«علي(عليه السلام)». ويعلّق على ما جرى إثر ذلك، ضمن إطار الفتنة، ممثّلة بـ«ابن السوداء» بقوله (إنما هو شغب غوغاء لا رأس له، ولا قدم، ووجود التدبير وراء هذا الشعب الأعمى هو الذي يوحي إلى المؤرخ أن يداً كانت تعمل فيه لمحض الشغب وإلى غير نتيجة إلاّ أن يفسد الأمر على الدولة الإسلامية، وتحوم الشبهات من أجل هذا حول ابن السوداء ومن كانوا يستمعون إليه من شذّاذ الأمصار الذين قيل لهم: «لا ندري أعرب هم أم عجم، ومسلمون هم أم مفسدون مدسوسون على الإسلام).

أما الثالث «الخضري بك»[٥٠]، فيحاول وضع القارىء في صورة سوداء، حول «ابن السوداء» باعتباره، مسؤولاً عن كل (الفتن)، التي شهدها الإسلام في الأمصار الإسلامية في الشام والعراق ومصر، حيث تعاون معه كثيرون، مثل (عمار، وخالد بن ملجم، وأبي ذر... الخ). والوضع نفسه كان في

(٤٩) عباس محمود العقاد، ذو النورين «عثمان بن عفان»، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨)، ص ١٨٠ و٢١١.

(٥٠) انظر كتابه المذكور سابقاً، الجزء الثاني منه، ص ٣٠ ـ ٤٢.

المدينة (فقد كانت تلك الكتب التي يرسلها السبئيون سبباً لكثرة الحديث في عمال عثمان وفشوا القالة حتى تأثرت بذلك نفوس الكثير منهم وفيهم من هو حاقد على عثمان لأسباب تخصه وقد بلغ الحال أن بعضهم واجه عثمان بما يسوؤه من الكلام فكان يتحمل ذلك بصبر).

ويعلمنا في صياغته للحدث، وتسلسل مشاهده، كيف أن الفتنة التي أدت إلى القضاء على «عثمان» هي من تدبير «ابن السوداء»، ومن كان معه، والذين كانوا معه، هم في الأصل تأثروا بتعاليمه تماماً.

إنه موقف رفضي لكل ما قام به أولئك الذين مارسوا الفتنة، وأشعلوا نارها في أرجاء الدولة الإسلامية كافة. وهو موقف يعبر عن معتقديته المتمذهبة ـ في الغالب الأعم ـ حيث يشكل إدانة قاطعة (فو ـ واقعية) من جهة، لما تم، وهي واقعية في العمق، لأنه يعبر عن موقف الممالأة للسلطة الرسمية من جهة ثانية.

وهو لا يخفي جوهر تشكله المذهبي الموجَّه، بخصوص دور اليهودي الأسطوري والتضخيمي في كل ما جرى! وليس هناك ثمة داع لتكرار ما أثرناه سابقاً، ولكن ما يمكن قوله، أن السلطة في عهد «عثمان» وخاصة في الفترة الأخيرة، لم تعد قادرة على ضبط رموزها، وأن الجور كان يفتك بالناس: مادياً ومعنوياً. والمؤرخون الذين اتهموا «ابن سبأ»، ومعه (تابعه أبو ذر؟) بإشعال الفتنة، أكثرهم لا يتجاهلون الأسباب السياسية والاجتماعية، وغيرها لما جرى ـ وقراءة ما كتب من

زوايا مختلفة عن أخريات أيام «عثمان» تكشف عن السلطة ولعبتها، وكيف يُتصارع حولها[٥١]!

وبصورة أخص، عندما أن السلطة لا تُمتلك بدون قوة، والشرعية نفسها قوة ولكنها ـ هذا إذا كانت شرعية فعلاً ـ قوة معترف بها في الواقع. ويستحيل وجود سلطة، ومن تسلمها، دون وجود قوة. فالقهر هو عماد السلطة ومنطقها...

و(لا نشك مطلقاً في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة، ولا يذكر التاريخ لنا خليفة إلاّ إذا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تظلله، والسيوف المصلتة التي تذود عنه)[٥٢].

ولكن ما هو لافت للنظر، وعلى أكثر من صعيد، أن السلطة عبر ممثليها، إذا لجأت إلى استخدام العنف، والعنف المسلح الدموي، ومهما كان عدد ضحاياها، واستماتت في الدفاع عن نفسها، يعتبر ذلك حالة طبيعية ومشروعة، أما المعارضة، أو ما يمكن اعتباره معارضة، فمهما كانت صفتها الشرعية في الدفاع عن نفسها، ومهما تميزت بالإنصاف في مطاليبها، فهي في حقيقتها: بداية ونهاية مدسوسة، وتخريبية، وعميلة، ومشبوهة بالتالي، لتُقمع أكثر، ويُبرَّر ذلك!!

٧ ـ واللافت للنظر حول هذا الموضوع، هو أن الدكتور «هشام

(٥١) ربما كانت العودة إلى «الطبري» وقراءة المجلد الرابع من تاريخه، حول ذلك، وخاصة ص ٣٤٠ ـ ٣٨٣.

(٥٢) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق**، بقلم محمد عمارة، ط ٢، (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٣٩.

جعيط» المشهور بكتاباته التاريخية الجادة، على أكثر من صعيد، وفي إطار تحليلي واضح، وهو محل ثقة، ومفكر مرموق بحق، ألّف كتاباً قيماً، هو (الفتنة)(٥٣) الذي يثيرنا بعنوانه، لأنه يذكرنا بكل الأحداث التي شهدتها المنطقة التي نحن فيها، في إطار الدولة الإسلامية، حيث كان كل شيء يعتبر مغرضاً، مضاداً للسلطة الرسمية، يندرج كمفردة ضمن دائرة الفتنة تلك، هذا المفكر المؤرخ، لم يُشرْ إلى حقيقة هذه الشخصية (أي شخصية ابن سبأ)، إلاّ باقتضاب، يثير أكثر من سؤال وتساؤل حول إجرائه هذا! خاصة ـ إذا علمنا ـ أنه يتعمق في تحليل الدائرة الزمانية والمكانية، وعلى الصعد كافة، تلك التي تحوط عصر «عثمان»، وهذا يعني أنه من الضروري دراسة هذه الشخصية من خلال ما قيل عنها وفيها جيداً، ومعرفتها في جذورها وتكونها، من خلال ما ينسب إليها من أدوار قولية فعلية في الفترة التي سبقت اغتيال، قتل الخليفة الراشدي الثالث، وقد تحدث عنه «الطبري» مطولاً، وهذا يشكل مصدراً أساسياً لكتابه الضخم نسبياً، الذي يتجاوز الثلاثمائة صفحة من القطع الكبير!

فإشارته الوحيدة التي تخص «ابن اليهودي/ ابن السوداء/ ابن سبأ»، جاءت في الهامش، في أسفل الكتاب، ورغم أهميتها، إلاّ أنها لا تفي بالغرض. فهو يذكر (أن هذه الرواية التي تضع عبد الله بن سبأ على المسرح، لا يمكن قبولها «ثم يذكر الرواية التي تتحدث عن لقاء ابن السوداء بأبي ذر،

(٥٣) انظر كتاب: هشام جعيط، **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**؛ ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة ١٩٩٢)، ص ٧٥.

ومواجهة هذا لمعاوية بعدئذٍ» (ثم يقول معلقاً): والرواية ملفقة أيضاً لأن تسمية مال الله هي الجارية ولا تراع فيها منذ زمن مبكّر ولا فيما بعد).

فالاستثمار التوظيفي السياسي والاجتماعي والتاريخي لهذه الشخصية، ولا يستوعب بإشارة كهذه. في الوقت الذي نجده يطيل في وصف مُجْريات الأحداث المتعاقبة، قبل وأثناء وبعد اغتيال/ قتل «عثمان»، وأبعاد ذلك.

ولعل الوصول إلى النتيجة، ومن ثم الانطلاق إلى آفاق أخرى تتصل بها، وتشكل بدورها مقدمة لنتيجة أخرى، لا يمكن استيعابها، دون التركيز على المنطلقات أو المرتكزات الفكرية التي أوصلت في ـ مجملها ـ إلى ظهور هذه النتيجة!

ترى هل كان «جعيط» يحسب حساب الإحراج التاريخي الاجتماعي، عندما يؤكد مصداقية حضور «ابن سبأ»، ودوره المعقول في حركية الأحداث العاصفة؟ فتجاهل علاقة «ابن السوداء» بـ«أبي ذر» ربما يخفف من ضغط تاريخي موجَّه، لا تَقْبل ولا تقتنع به الشيعة، وذكر ذلك، ربما يمارس ويخلق ضغطاً تاريخياً «جنائياً»، يواجه به السنّة، نتيجة علاقة «عثمان» بـ«كعب الأحبار» اليهودي! إن «جعيطاً» ترك الإشكال، وبتالي ترك ثغرة إيديولوجية في تجاهله التاريخي ذاك!

٨ ـ كيف كانت نظرة الدكتور «محمد عابد الجابري»[٥٤] إلى «ابن سبأ» شخصية وتاريخاً وحركة؟

---

(٥٤) سنعتمد على كتابة: العقل السياسي العربي، والعلامة (ج) تشير إليه مع أرقام صفحاته.

يرجع «الجابري» في البداية، إلى إثارة العلاقة الموجودة بين بني هاشم، الذين ينتمي إليهم الرسول، واليمنيين، وهي علاقات مصاهرة، فكثير من بني هاشم تزوجوا يمنيات (ج - ص ٢١٣). وهذه المصاهرة لا تخلو من خلفية سياسية (ج - ص ٢١٤).

اليمنيون من بني كندة، سقطت مملكتهم، تحت أيدي الفرس، وانتظروا ظهور «قحطاني» يعيد إليهم ملكهم بعد ذلك. وقد حاول «الأشعث» الكندي مع أهل اليمن احتواء دولة الدعوة المحمدية، واسترجاع ملكهم باسمها ومن خلالها، بعد أن فشلت حركة الأسود العنسي، وما تلاها من «ردة» ثانية تزعَّم الأشعث بن قيس نفسه بعض فصائلها (ج - ص ٢١٤). وهو افتراض يثيره من خلال علاقة اليمانيين مع «عثمان»، وهي علاقة ضدية، طمحت إلى النيل منها.

كان هناك أواصر قربى بين «علي (عليه السلام)» واليمنيين، هي التي ربطت السبئية بـ«علي (عليه السلام» فـ«علي بن أبي طالب» من بني هاشم، وتربطهم باليمن علاقة الخؤولة. ولهذا استجاب له أهل اليمن، وأسلموا، ولم يستجيبوا لـ«ابن الوليد» المخزومي، وهذا قريشي، وعدم استجابتهم للأخير هو رفضهم التبعية لـ«قريش» - وكذلك فإن «علياً» طمع بنقل عاصمته إلى الكوفة، وقد فعل ذلك، لأن فيها الأموال والرجال، حيث أنصاره من اليمن في معظمهم، ونصيحة «عبد الله بن عباس» لـ«حسين بن علي (عليهما السلام)»، بعد بيعة يزيد بن معاوية، بالشخوص إلى اليمن لتجنب الأذى الأموي، دليل هذه العلاقة (ج - ص ٢١٥). فتعلّق

اليمنيين بـ«علي (عليه السلام)» ومنهم «ابن سبأ» الذي غالى في شخصه، يستند إلى العلاقة تلك.

ولكن من هو «ابن سبأ»؟ يذكر أنها شخصية حيَّرت الباحثين، ووزعتهم بين مؤسْطِر لها، ومؤكد لوجودها الواقعي.. وكان هناك محاولات كثيرة لتحديد اسمه، حيث جرى خلط بين اسمه واسم «عمار» و«الراسبي» الخارجي.

ويرى أن هذا الاختلاف سببه الاقتصار على نوع واحد من النصوص (مثل من يعتبر ابن سبأ عمار بن ياسر، فهو فرضية غير معقولة، القصد منها إظهار دور عمار التحريضي على عثمان ـ ج ـ ص ٢١٦).

ثم يذكر نوعين من النصوص: نصوص تتحدث عن «ابن سبأ» حتى مقتل «عثمان»، وأخرى بعد مقتله.

ثم يورد رواية «الطبري» على لسان «سيف بن عمر» وهي كاملة ـ وقد ذكرها سابقاً ـ وينتقدها باعتبارها تحوي ثغرات كثيرة: منها إسلام «ابن سبأ» المبكر، وتنقله السريع الغريب في الدولة الإسلامية، وتزعمه للفتنة. ثم يرى (أن الفتنة التي قامت زمن عثمان وانتهت بقتله قتلة بشعة تنطوي على «مشاهد» لا يمكن أن يقبلها أو يتبناها الضمير الإسلامي، لا يمكن أن يحمّل مسؤوليتها لأحد من الصحابة، لا لعلي ولا للزبير ولا لطلحة ولا لعمار بن ياسر ولا حتى لمحمد بن أبي بكر ومحمد بن حذيفة اللذين تقدمهما الروايات في صورة المناضلين «الحركيين» أثناء الفتنة)، ومن ثم (إن الرواية قد خفّفت الحمل على الضمير الإسلامي باختراعها هذه

الشخصية، شخصية «اليهودي المتآمر» ـ ج ـ ص ٢١٨). ثم يتحدث عن علاقة «ابن سبأ» بالمحيطين زمن خلافة «علي» وكيف حصل تداخل بين اسمه، واسم «ابن حرب» مثلاً، وهذا شخص مختلف، ثم يشير إلى نشوء فرقة السبئية التي تدّعي أن علياً حي لا يموت، منشؤها «ابن سبأ».

ويؤكد أهمية نص «سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري» حول حقيقة «ابن سبأ» ودوره في الفتنة أيام «عثمان» ويرى أن «عبد الله» هو اسم لقب به اليهودي هذا بعد إسلامه، مثل «أبي هريرة» الذي يصعب معرفة اسمه الحقيقي. وهذا يعني أن عدم اشتهار «ابن سبأ» باسمه الحقيقي لا يجوز اتخاذه دليلاً على أنه شخصية أسطورية.

ثم يثبت أنه شخصية حقيقية، وهو يهودي من اليمن أسلم زمن عثمان أو قبله، ونشر فكرة «الوصي»، وهو الأصل الأول لـ(الغلو)، في حق، حيث قامت على أفكاره هذه جملة آراء و«عقائد» في الإمام والإمامة، اكتسبت طابعاً ميثولوجياً، (ج ـ ص ـ ٢٢٠ ـ ٢٢١).

كيف يمكننا التفاعل مع ما تقدم به «الجابري»؟

إن ذلك لا يتم إلاّ بعد أن نعلم أن عدم الربط بين حركة «ابن سبأ» وما يشار إلى الطابع الغنوصي الهرمسي الذي طغى على «التشيع»، كما يذكر «الجابري» في كتابه هذا (ص ٢١٣)، ومشروعه الفكري، في (نقد العقل العربي)، لا يقربنا مما يريده الكاتب هنا!

فهو يرى أن العقل العربي تكونه ثلاثة نظم معرفية، الأساسي فيه، هو النظام العقلي الديني (المعقول الديني)، أما النظامان الآخران:

العرفاني المرتبط باللامعقول العقلي، بالعقل المستقيل، فهو هرمسي بالأصل، والنظام البرهاني المرتبة بالمعقول العقلي، وهو يوناني المنشأ، وهذان يقابلان البيان خاصته العقل العربي الأولى والجوهرية.

إنه يعتبر الحضارة الإسلامية (يسميها) بإحدى منتجاتها، وهي أنها (حضارة فقه). والفقه الإسلامي هو انتاج عربي إسلامي محض(٥٥).

ويرى كذلك أن («المعقول» الديني كان وحده السائد في كل من الجزيرة العربية وشمال أفريقيا، والأندلس وأن حضوره في مصر كان قوياً منذ الفتح وبقي كذلك حتى في عهد الخلافة الفاطمية التي استندت في إيديولوجيتها ـ السياسية، كبقية الفرق الشيعية والتيارات الباطنية، على الموروث القديم...)(٥٦).

ويؤكد منذ البداية على خاصية البيان العربي، باعتباره وعاء المعقول الديني. وهذا البيان يُعرف في غناه اللغوي البدوي، حيث تكثر المترادفات ـ مقابل فقر اللغة العربية في إطارها الحضاري، كما حمّلتها بطون المعاجم(٥٧).

هذا النظام المعرفي «الأصيل» يضاده تماماً، النظام العرفاني، مميّز العقل المستقيل، أو اللامعقول الفعلي. وأحد المصادر الرئيسية له في الفكر العربي الإسلامي، المصدر الذي شكل مع الهرمسية تياراً قوياً في هذا الفكر منذ بداية عصر التدوين واستمر يحتل مواقع رئيسية

(٥٥) انظر كتابه: **تكوين العقل العربي**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص ٩٦.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٨.

داخله إلى أن اكتسح ساحته كلها تقريباً في «عصر الانحطاط»[٥٨].

وفي تأريخه لظهور الحركات والفرق في الإسلام، في أبعادها السياسية، وضمن إطار علاقتها بالهرمسية الوافدة، يكرّر ما قاله «هنري كوربان» بأنه (ليس من الغريب أن تكون الشيعة أول من تهرمس في الإسلام...)[٥٩]

(فمنذ ظهرت الفرق الكلامية عقب انهزام علي بن أبي طالب أمام معاوية في الصراع المرير على الخلافة، إلى بلوغ العرفاتية في الإسلام قمة أوجها سواء مع الفلاسفة الإسماعيليين أو مع الفلاسفة الباطنيين الاشراقيين كابن عربي والسهروردي، منذ ذلك الوقت والتداخل بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي قائم ومتجدد. أما المنبع الذي كانت جميع التيارات العرفانية في الإسلام تغرف منه فهو، كما أكّدنا ذلك مراراً، الهرمسية بالدرجة الأولى)[٦٠].

نعترف بداية أننا أطلنا في حديثنا عن «ابن سبأ»، وما يتعلق بما قاله «الجابري» بشأنه، وكذلك ما يتعلق بخصوص المقاطع المرتبطة بالهرمسية، وامتداداتها في الثقافة العربية ـ الإسلامية، ولكننا استهدفنا من وراء ذلك ما يلي:

١ ـ أن ما يتطرق إليه «الجابري»، لا يمكن استيعابه مجزءاً. فمشروعه (نقد العقل العربي) متكامل. ولهذا فإن ربط ما

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٦٠) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٧٤.

يتعلق بـ«ابن سبأ» بمجمل أفكار الكاتب الأساسية، يقربنا من حقيقة موقفه مما نحن بصدده.

٢ ـ وأن الحديث عن «ابن سبأ» هو الحديث عن وضع تاريخي عام، وعلاقات ثقافية وسياسية، وتشابكات دينية متنوعة، حيث لا يمكننا فهمه، أو مقاربته: رمزاً ودلالة وفعلاً مؤثراً، إذا تجاهلنا ما أثرناه، وأكدنا على فهمه تكاملياً!

٣ ـ وللإشارة إلى أن ما قام به «الجابري» من مسح (اركيولوجي وجينالوجي) لـ«ابن سبأ» يدخل ضمن إطار مشروعه النقدي الكبير، وهذا يعني أننا في الوقت الذي نستطيع فيه استيعاب ميكانيزم «العقل العربي»، نعرف ما موقع «ابن سبأ» الوظيفي فيه كذلك.

٤ ـ وأخيراً وليس آخراً، للعلم إلى أن مشروع «الجابري»، هو بحق، من بين أكثر المشاريع النقدية للعقل العربي (كما سماه هو)، في الساحة الثقافية العربية، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، انطلاقاً من وساعة وشساعة ساحة الأفكار، التي جال فيها، والآفاق الفكرية التي أشرف عليها، والأسئلة التنويرية والتحريضية والاستفزازية التي طرحها، أو هيَّأ لها المجال، بخصوص مشروعه، ولأنه يمس كل ما يفكر فيه كل منا، وعلى الصعد كافة من جهة، ويدفعنا بالتالي إلى التفاعل معه، ومناقشته. لأن مشروعه خطير فيما انطلق منه من حيث الموقف التشريحي للعقل العربي، ومن حيث الفرز بين الأنظمة المعرفية الثلاثة التي تشكل بنية هذا العقل، وأن النظام البياني هو خاصته الكبرى، من جهة ثانية، وهذا يعني

بالتالي، أن «ابن سبأ» يمثل موقفاً نظرياً واجتماعياً له خطورته، كما تصوره هو، داخل هذا العقل!

والآن لنعود إلى سؤالنا الأول، وهو: كيف كانت نظرة الدكتور «الجابري» إلى «ابن سبأ»: شخصية وتاريخاً وحركة؟

السؤال هذا، والذي طرحناه في البداية، قادنا إلى معرفة الطريقة التي اتخذها الكاتب في إثارة موضوعه وبناء أفكاره، وقد ربطنا بين ما أثاره بخصوص «ابن سبأ» وما انطلق منه سابقاً حول بنية العقل العربي.

أما السؤال نفسه، والذي تكرر هنا، فهو يختلف توجهاً، فالقصد به، هو: كيف يمكننا التفاعل والتواصل الفكريان مع ما ذهبا إليه؟ مما لا شك فيه، أن ما قام به الكاتب يشكل إضافة مهمة: ثقافية إلى الفكر العربي، وهو إنجاز تاريخي بحق في هذا المجال. فموضوعه هو أكثر اتساقاً من كثير المواضيع السابقة التي تحدثنا عنها: قديماً وحديثاً، من حيث التسوية الفكرية لبحثه، والمقارنة بين مصادره، واستنطاق بنية هذه المصادر: معرفياً، والكشف عن نزوعها الفكري، ومن حيث التشكل الفكري الواضح المعالم لبحثه ذاك، فقد تسلسل في كتابة موضوعه: بدأ بما هو عام (العودة إلى العلاقات النَسَبيّة والقرابية والتجارية بين بني هاشم، ومنهم «محمد(ﷺ)» و«علي(عليه السلام)»، وبين اليمانيين، أو اليمنيين، وركز على أهمية الأخير «علي(عليه السلام)» بالنسبة لأهل اليمن، فبه ارتبطت حركة «ابن سبأ» وتفرّعت عنها حركات واتجاهات سياسية وفكرية تشييعية مختلفة)، وانتهى بما هو خاص (أي ركز على شخصية «ابن سبأ»، متعقباً إياها، مدققاً في اسمه والأسماء التي تداخلت معه)!

وقد لجأنا لاحقاً (ثمئذٍ) إلى وضْع ما كان فيه يبحث، وعنه ينقِّب، ضمن إطار مشروعه النقدي الذي ذكرناه، لنستوعبه أكثر. ولعل المتمعن فيما ذهب إليه الكاتب لا بد أن يدرك جسامة المهمة التي نفّذها معرفياً، وهو يتعقَّب خطى «ابن سبأ» التاريخية، والاكتشاف الكبير في مشروعه، وهو يسعى إلى تبيان واستبيان حقيقة «ابن السوداء»!

هذا ما يمكن الاحساس به، أو إدراكه، من خلال تتبع أفكاره، بشكل خاص، وبعد الانتهاء مما توصل إليه نتيجة، بشكل أخص! ولكن السؤال الذي يثيرنا فور الانتهاء من قراءة الفقرة المتعلقة بـ«ابن سبأ» هو: ماذا يريد الكاتب أن يقول؟ إذ لا قراءة بلا هدف، ولا متابعة نقدية بدون غاية. ووراء كل قول، يسهل التقاط قول آخر، يتحرك وينبني في ظله..

فلقد ربط الكاتب منذ البداية التشيع بالهرمسية ـ وأن الشيعة أول من تهرمس في الإسلام ـ هذه العلامة بم تفيدنا؟

إن ما نستنتجه هنا، إثر قراءة متمعنة لمشروعه النقدي الكبير، وللقسم النقدي المتعلق بـ«ابن سبأ»، هو أن الكاتب في موضوعه، يثير قضية فكرية، ومعرفية، لها طابع اجتماعي ومعتقدي ومذهبي، هي من أخطر القضايا المعاشة، في الساحة الثقافية العربية، خاصة وأنه يحيل العقل العربي ـ الإسلامي (هذا المفهوم) الاشكالي في الصميم! إلى العقل العربي وحده، منطلقاً من خصوصية لازمة له، هي اللغة العربية، والبيان الذي هو خاصتها!

وخطورة القضية تكمن في العزل الممارَس للأنظمة المعرفية المذكورة، عن بعضها بعضاً، والاعتراف عربياً بالبياني فيها فقط!

وضمن هذا الإطار، يكون ما كتب عن «ابن سبأ» باعتباره أساس التشيع بداية، أخطر ما يمكن قراءته في نتائجه! فهو في الوقت الذي يعلن فيه عن أن التشيع عرفاني، وأن العرفان هرمسي في منبعه، فهذا يعني أنه دخيل على العقل العربي، وعلى الثقافة العربية، وعلى المجتمع العربي، وعلى التاريخ العربي.

ولهذا ربط بكل بساطة (وحتى استخفاف) الحضارة الإسلامية بالفقه (جعلها حضارة فقه)، والفقه مربوط بالبيان، والبيان هو حقيقة اللغة العربية، والعقل العربي، بكل ما فيه من نحو وكلام وسواه!

والنتيجة الأخرى المترتبة على ما تقدم، هي أن ما قام به «ابن سبأ» في تشيعه المتهرمس، هو دخيل على التاريخ العربي: والمشكلة أن الكاتب في إجرائه النقدي، حاول كتابة ما كتبه (من داخل الغابة) كما رأى هو، ليسهل النظر والتحقيق، ولكنه في إجرائه بدأ بمعاينة الجذور، فقد أشار إلى البدايات العرفانية إلى جذورها (منابعها)، فاعتبرها مباشرة دخيلة إثر ذلك، وبجرّة قلم، ولم يكلّف نفسه ـ ولو قليلاً ـ عناء البحث في قراءة ما أثاره، وما يترتب عليه من نتائج خطيرة، أي لم يدقق في (الساق والأغصان والأوراق) ـ إن جاز التعبير ـ لشجرة العرفان المتهرمسة هذه!

ولعله في ربطه العرفان باللامعقول العقلي، بالعقل المستقيل، هو من أكثر التهم فظاعة للعقل نفسه في كليته!

(فالهرمسية على سبيل المثال التي تجسد عالماً باطنياً رمزياً، أو تتحدث بالرموز، بيانها إشارات، ومفرداتها إيحاءات، ومعانيها شيفرة خلقها أو في داخلها معان أخرى، تسربت إلى العقل العربي من أوسع أبوابه. حيث توفر لها المناخ المناسب، وكيّفت في كثير

من جوانبها مع خاصيات هذا العقل، وظروف «فعله»، ولم تقتحم «حرمته» ولا مارست فيه سلطة فوقية وقمعاً احتوائياً. إن الواقع الذي تجلت فيه الهرمسية هو الذي ينطق بحقيقتها. ففي ظروف القمع وسوء الأحوال، ورداءة الأوضاع المعاشية، أو تقلّب الأوضاع، وانعدام الأمن، لا بد أن يلجأ الفكر «المحارَب، أو الممثل لأطراف معارضة للحكم» إلى سلطة مرجعية، إلى استراتيجيات كلامية، تحوّل الواقع نفسه إلى نظام إشارات ورموز، تبدو هذه الرموز وكأن لا علاقة لها بالواقع، بينما هي أكثر انخراطاً في الواقع، وتدل إشاراتها أو لغتها «الشيفرية» على استيعابها الكامل للواقع!)[٦١].

فالكاتب يلغي كل علاقة تاريخية بين التشيع والعقل العربي، لأنه متهرمس في أساسه، و«ابن سبأ» هو الذي يشكل المؤسس الأساسي له، ويغضُّ النظر عن كل العوامل الموضوعية: الاجتماعية والسياسية والفكرية التي ساعدت على نمو، أو تشكل هذا الاتجاه (التشيع) في الأرض الإسلامية، وعبر روافد ثقافية مختلفة، إنه يربط بين بداية الشيء (كيف تكوَّن) وهل هناك ما يشبهه، ولا يتمعن في بنية هذا الشيء، الواقعية طبعاً! حيث يضع كل ما له علاقة بالتشيع من فكر وفلسفة، ضمن إطار العقل المستقيل، أو اللامعقول العقلي، وإلى الأبد[٦٢].

---

(٦١) انظر: ابراهيم محمود، **البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر** (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٤)، ص ١٨٣.

(٦٢) كثيرون تناولوا ما كتبه الجابري في مشروعه في صورة نقدية، ولكن يظل أجرأ نقد وأعنف له، هو نقد جورج طرابيشي في كتابه: **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ٧٣ - ٨٢. وكلمة «مذبحة» موحية هنا، وذات دلالة لافتة للنظر.

ترى لو أننا جارينا الكاتب، فيما انتهى إليه، وبطريقته الإجرائية تلك، فماذا وكيف ستكون النتيجة؟

إن أطرف وأهم ما نستطيع استخلاصه بسهولة ـ نعم بسهولة مريحة تماماً ـ هو أن الإسلام، بكل ما يتضمنه من ثقافة، وتوصيفات، أو ميزات فكرية ودينية، في بداياته خاصة، سوف يكون وافداً إلى المنطقة. هرمسياً تماماً! ويظهر العنصر الأساسي الذي يميز الإسلام، وهو الرحمن المرتبط بالتوحيد بدوره وافداً، لصيقاً بالهرمسية ذاتها!

ففي الصفحات السابقة رأينا كيف أن أهم العناصر التكوينية للإسلام، وخاصة التوحيد، هي في الأصل يمنية، وذات أصول يهودية ومسيحية، وهي كانت متأثرة بالثقافات المختلفة التي انوجدت في المنطقة (كالفارسية وغيرها).

فالتوحيد في تشكله الأساسي، كان رد فعل على الانقسامات الاجتماعية والسياسية، ومحاولة للم الشتات، بحثاً عن قوة موحدة! والحنيفية ذاتها لم تخل من مغذّيات ورواسب ثقافية يمنية أو كرد فعل على سلبيات اجتماعية معاشة تماماً.

بل إذا جارينا الكاتب أكثر، فسوف نجد كل ما يخص الإسلام مادياً ومعنوياً، وفي مكة نفسها، ذا أصول خارجية وافدة. حتى الكعبة ذاتها، التي انبنت من قبل اليمنيين، وهي في الأصل ذات نسب خارجي، غير مكي، كما رأينا مع «ابن هشام»، ولاحقاً، مع الدكتور «جواد علي» في حديثه عن (الكعبة اليمانية)، وما ارتبط بها من طقوس وعادات، وسواها. أوليس بعد الذي تقدمنا، يكون

ما أراد «الجابري» التركيز عليه (استقالة للعقل) نفسه، بمعنى: إخراجاً لا تاريخياً له؟

طبعاً، الكاتب واع لهدفه، ولما يثيره من أفكار، ولما يريد الإشارة إليه، ولكن المقدمات التي ابتدأ بها، والنتائج التي ترتبت عليها، تخلق إحراجاً للكاتب لا مفر منه، ولا حل له. حيث يلغم العقل الواحد نفسه في تنوع مكوناته الثقافية.

وهو لم يحسن استثمار المنهج الذي اعتمده في كتابه (وهو نفسه وافد وخارجي، إذا استخدمنا لغته، أي البنيوي)، إنما حاول تطبيقه بصورة تعسفية، والدليل هو غربلة تاريخ العقل نفسه، وفكفكته، والتنظير له بصورة كارثية تماماً!

فالكاتب وقع في مصيدة التنظير، الذي حذَّر منه سواه، وبشكل أكثر تأثيراً ولفتاً للنظر!

إن ما جرى بخصوص التشيع، هو أنه ارتبط بواقع، يصعب تجاهله في ردود الأفعال التي ترتبت عليه سياسياً واجتماعياً. ومن اللافت للنظر أن كل واقع يصعب مواجهته لا بد أن يؤدي إلى البحث عن منافذ أخرى، تضفي عليه صفات قداسة، تتهيأ لها نفوس العامة خاصة، وتثير الخاصة من المفكرين وسواهم، كمحاولة للاستمرار في الواقع من جهة، وإيجاد الطرق والوسائل القادرة على المواجهة المادية والمعنوية، وبأكثر من أسلوب خفي تارة وعلني تارة أخرى، من جهة ثانية.

أو لم يكن التوحيد مرتبطاً بالرحمن، والذي رفعه «محمد(ﷺ)» إلى أقصى درجة، وكما جاء عنه في القرآن، ليكون مقدساً، فكان الله المطلق القوة. والوحيد الأوحد، حامي النبي،(ﷺ)، ومشرّع

كل ما كان يقوم به، عبر آياته أو لم يكن هذا، ذا منبع خارجي، حيث كان «مسيلمة» أشهر من «محمد(ﷺ)» في بداياته، وقد كان يُعرف به (أي رحمان اليمامة)؟ ولكن الاجراء الذي اتخذه بني الإسلام، هو الذي طهَّر التوحيد من شوائب كثيرة مادية ومعنوية، ليغدو إسلامياً محضاً، رغم نسابته الخارجية!

والتشيع، وعبر ارتباطه بالإمام المنقذ، بـ«علي (عليه السلام)» أو أُحد أبنائه، كان داخل هذا الإطار، ولكن الذي جعل من هذا التشيع المرتبط بالمنقذ، فكرة صعبة التصديق، ولتترسخ في الأذهان، هو عدم وجود نص ديني في القرآن يسندها. فكان التأويل المصاحِب لهذه الفكرة، وإيجاد الأحاديث النبوية الداعمة لها، هما اللذان مهدا الأرضية المناسبة لذلك.

و«ابن سبأ» انطلاقاً من ثقافته (الموسوعية كما نظن)، وعبر كتبه التي كانت توزع في الأمصار الإسلامية، حيث لم يصلنا منها شيء، وهذا يعني أنها كانت تمس أمن الدولة/ الخلافة، وتحوي وثائق تدينها في العمق، ولأنه كان يهودياً، وعالماً بالمكوّنات والمحركات الثقافية والنفسية للعامة، والخاصة، استطاع إيجاد الفكرة (التشيع) لتكون مبدأ يُعتمد عليه لاحقاً، من قبل أنصار «علي(عليه السلام)»، وكل من حاول الاستفادة منه، أو حاول استثمار هذا المبدأ لصالحه، من قبل الفرق المعارضة للسلطة.

ومن ناحية أخرى، فإن ما يؤكد تشابك الروافد الثقافية، وتفرعها، هو أن السبئية كحركة واتجاه، لم تبق وحيدة الجانب، إنما تفرعت بدورها، وشكلت اتجاهات مختلفة، وصلت إلى حد التعارض، وضمنها ما سمي بـ(المهدي) الذي يشكل (الرجعة) حاضنته ورحمه ومغذّيته، وهذه ذات أصول يهودية وشرقية قديمة من

ناحية، ومن ثم، فإنها تمثلت في شخصية المهدي المنقذ، في مختلف الفرق الإسلامية الشيعية والشيعية المتعارضة والخوارجية، والسنية من ناحية ثانية.. الخ. فهل هذا يعني أن «ابن سبأ» هو مغذي هذه الحركات المختلفة، أم هي التي وجدت في السبئية مادة لازمة لأنشطتها؟

هكذا يظهر لنا أن الكاتب، وباسم الاتجاه السني، وفي نزوعه المغربي المركزي، يسعى إلى إثارة الحافز الداخلي، لدى من يعتبر نفسه ممثلاً لهم، أو ناطقاً باسمهم، والغاء كل شروعية تاريخية ومعرفية كذلك للتشيع في تفرعاته المختلفة، باعتباره عرفاناً، وهذا باعتباره هرمسية، ومن ثم القيام بـ«مذبحة» ـ على حد تعبير جورج طرابيشي ـ فكرية، وتاريخية تراثية، وما هو أخطر من ذلك على الصعيد الواقعي الاجتماعي، ضد كل ما يخص التشيع.. وهو تصور مضاد، تعسفي في رؤيته للواقع نفسه، وحصيلة الوعي البائس، للتشيع، وما يندرج في إطاره[٦٣].

(٦٣) انظر ما كتبه: سعد محمد حسن في: **المهدي في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم** (مصر: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣).

٥

«ابن سبأ» عن «يوليوس فلهوزن»: شخصية أكثر وضوحاً

كما رأينا كيفية تناول «بارتولد» لشخصية «مسيلمة»، بصورة جدية، متعقباً آثارها الثقافية والاجتماعية والدينية، هكذا يكون الوضع مع «يوليوس فلهوزن» الألماني، المعروف بدراساته الرصينة في هذا الإطار. ففي مؤلفه المتميز (أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة)[٦٤]، يتطرق إلى موقع «ابن سبأ» داخل دائرة هذه العلاقة، ويسلط الأضواء على شخصيته في تجذراتها السياسية والاجتماعية والثقافية.

وبوسعنا إيراد أهم الأفكار السياسية المتميزة في حديثه عنه:

- منشأ السبئية يرجع إلى زمان علي والحسن (عليهما السلام)، وتنسب إلى عبد الله بن سبأ، وهو يمني، من صنعاء،

---

(٦٤) ترجم الكتاب عن الألمانية الدكتور عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، ١٩٧٦)، ط ٢. والعلامة (ف) تشير إلى هذا الكتاب مع أرقام صفحاته.

ويهودي، والمسلمون يطلقون «اليهودي» على ما ليس في الواقع كذلك (ف ـ ص ١٧٠).

- آراء الشيعة لا تلائم الإيرانيين، كما يثار ذلك، هنا وهناك. فالتشيع الواضح الصريح كان قائماً أولاً في الدوائر العربية، ثم انتقل بعد ذلك منها إلى الموالي ـ والذين تواثبوا حول الكرسي المقدس، وسمّوا بالسبئية كانوا عرباً، وليسوا موالٍ، إذ كانوا من عشائر: نهد وخارف وثور وشاكر وشبام.. (ف ـ ص ١٦٩).

- لما ارتبطت الشيعة بالعناصر المضطهدة تخلت عن تربية القومية العربية (ف ـ ص ١٦٨).

وما يؤكد ذلك، هو أن (المختار) نفسه الذي واجه الأمويين، كان حازماً في إسلامه، وكان يعمل لصالح العرب أنفسهم، ولكن هؤلاء لم يتخلوا عن امتيازاتهم عن طيب خاطر، فواجههم، وارتمى بكليته في أحضان الموالي والسبئية (ف ـ ص ١٧٦).

- والشيعة هم الذين كانوا يسمون بالسبئية، وحدهم. ولكن هذا الاسم ينطبق على الغلاة منهم. ولكنه كلمة ذم تطلق على جميع الشيعة على السواء. والخوارج أنفسهم كانوا ينعتون خصومهم الشيعة في الكوفة بنعت السبئية (ف ـ ص ٣٨).

- والخوارج الذين ينسبون إلى السبئية في معارضتهم للسلطة الأموية فالشيعية (العلية)، كانوا نبتة إسلامية حقيقية، حيث كان لهم أنصارهم المتجددون باستمرار (ف ـ ص ٣٩).

ومما يحكى عن «عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي» الخارجي، وخليفة الخوارج، أنه كان يقال له «ذو الثفنات» لأن ركبه قد صارت كثفنات الإبل من كثرة السجود، شأنه في هذا شأن يعقوب العادل. وأرادوا جهاد الكفار بقيادته، ومن هؤلاء الكفار علي وشيعته (ف ـ ص ٤٧).

ومما يذكر هنا، أن المختار كان ينعت بأنه سحّار (كما يروي الطبري) وأنه «الدجال»، وهذا يذكرنا بصاحب مسيلمة «الرحال» الذي سمي لاحقاً بـ«الدجال»، ويوصف عادة بـ«الكذاب» ـ وهذا يذكرنا بـ«مسيلمة» الذي وصف بـ«الكذاب» لاحقاً ـ وهذا الوصف لا لأنه زعم أنه مكلّف من قبل ابن الحنفية، بل لأنه تبدى على أنه نبي.

حقاً إنه لم يسمِّ نفسه بهذا الاسم، ولكنه أتى أفعالاً من شأنها أن تُعطى عنه هذه الفكرة، فكرة أنه نبي.

ويذكر الكاتب مشاهد حية: نظرية وعملية في حياته، وهو يتألف فيها (ف ـ ص ١٦٥).

تُرى ما الذي يمكن استخلاصه مما ذكره المستشرق الألماني «يوليوس فلهوزن»؟

١ ـ إن السبئية كانت تعبيراً عن واقع معين، نمت في ظله، وتفرعت في إطاره، وتجذرت على أرضه.

٢ ـ وهي شأنها في ذلك، شأن أي حركة سياسية، تبدأ واحدة في مصدرها، ثم تتجزأ، وتكتسب علامات إضافية، من خلال تغير الأبعاد الاجتماعية والسياسية، فتكون قابلة للمد والجزر في المعاني المضافة إليها، والنابتة في ظلها.

٣ ـ من الطبيعي أن تكون بالتالي محل قدح ومدح، وتأييد ورفض، وبشكل غير ثابت، من قبل الجماعات التي تتمسك بجذورها، ومن ثم تختلف حول الأساليب، وتتصارع إذا اشتد الخلاف إثرئذٍ.

ولكن الأهم فيها، هو احتضانها بفكرة المهدي، الإمام، المنقذ. فقد سعت مختلف الفرق إلى ادعاء الشرعية، وأن كل فرقة هي مالكة الحقيقة في ذلك، وكل مذهب هو الأصدق من سواه، وهذه صفة طبيعية للاستمرار، وبالتالي، يكون اللجوء إلى إيجاد ملهم، منقذ، مهدي، يحمل اسمها، كعنصر ترهيب وترغيب وهيبة يضاف عليها، وفي النهاية، يكون بوسع الفرقة هذه أو تلك مضاهاة سواها أو محاربتها، من خلال ما تمنحه لنفسها من ميزات استثنائية.

وهذا يعني أن السبئية واقع تاريخي، وإن غالى البعض في وصفها، وحصرها في الغلاة المشبهة والحلولية، أو كُذِّب وجودها[٦٥].

ولعل أطرف ما في الأمر، هو أن معظم الحركات السياسية في المنطقة، باختلاف أشكالها: المعتبرة دينية أو علمانية، أو سواها، تنطلق من سلطة مرجعية مقدسة، (تاريخية أو اجتماعية، أو قومية، أو هي كلها)، وتربط ذلك بقائد، رمز ملهم، منقذ لها تماماً!

ولا يتم ذلك، إلاّ لأن نفوس العامة، تمتلك استعداداً لذلك، عبر شخصية كاريزمية، ذات صفات استقطابية مثالية.

---

(٦٥) في كتاب: **جامع الفرق والمذاهب الإسلامية**، لدع. أمير مهنا وعلي خريس (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، يحصر المؤلفان السبئية بفرقة من الغلاة المشبهة والحلولية، (ص ١١)، ثم تذكر مجموعة روايات عنها غير متفقة في آرائها، وهي لا توضح ـ ولو باختصار ـ حقيقة السبئية، تاريخياً، وغير ذلك.

وبوسعنا العثور على صفات تمنح لكل زعيم، أو حاكم أي دولة شرق ـ أوسطية، أو موصوفة بالتخلف، أو ممثل حزب، أو قائد جبهة، أو مسؤول حزب، مهما كان صغيراً لا تخلو من قداسة معينة، بوصفه مختاراً!

ألم يعتبر «شكري مصطفى» ويسمي نفسه «وهو زعيم جماعة إسلامية متطرفة في مصر (هي التكفير والهجرة)، وفي كتابه (التوسمات)، الذي لم يطبعه، لأن آلات الطباعة كلها، من منتجات المدنية الحديثة، وهذه تُعتبر متاعاً كافراً» بـ(أمير جماعة آخر الزمان)[٦٦]؟ وكذلك ألم يستغل الذين هاجموا المسجد الحرام في مكة بتاريخ (٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر، ١٩٧٩)، وقد كان مكتظاً بالمصلين، أول أيام السنة الهجرية الجديدة، التي كانت بدورها مطلع القرن الهجري الرابع عشر[٦٧]؟ أي أنهم حاولوا استغلال ما كان في الذاكرة الإسلامية الجمعية، حول أن هناك منقذاً جديداً، سيظهر في بداية القرن الهجري الجديد!

هكذا كانت السبئية تعبيراً عن واقع معاش، ولسان حال حدث، شع على ما حوله، نظراً لأهمية الرمزية والدلالية! ومما يجدر ذكره هنا، هو أن الإنسان في واقع متأزم، كما عودنا التاريخ على ذلك، يبحث دائماً عن منقذ لتأكيد وجوده. ويضفي على حدث، أي حدث، قيمة معينة، تتناسب وأهمية هذا الحدث، حيث تكون

(٦٦) انظر حول ذلك مقال الدكتور: رفعت السعيد، «الإسلام السياسي»: من التطرف إلى مزيد من التطرف،» في مجلة: **قضايا فكرية** (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩)، ص ٢٩.

(٦٧) راجع تفاصيل هذا الحدث في كتاب الدكتور: سعد الدين إبراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ١٨١ وما بعدها.

متدينة، أو متوسطة أو سامية، انطلاقاً من موقف الشخص نفسه. فقيمة الحدث مرهونة بنظرة الشخص الاجتماعية إليه.

وكما رأينا مع «مسيلمة»، حول كيفية إخراج الشخص من حضوره/ إطاره الفعلي الحقيقي، على الصعيد التاريخي، وفي المتخيل الجماعي، ليحل في إطار اسطوري مشبع بالدلالات، فهو مشوه، أو عملاق، أو قزم، أو متسام... الخ، انطلاقاً من خلفيته التاريخية، وحسب تأثيره في الواقع الذي يتعامل معه. وبهذا المعنى، يمكن القول: لا يعود «مسيلمة» مجرد شخص، إنما حقيقة تاريخ، زُحزِح من إطاره، لأن هناك تاريخاً آخر كتب محله، وهذا هو شأن أي تاريخ. أي أن كل حقيقة تاريخية، بخصوص موضوع كهذا، هي بعثرة لمفاهيمها، وتضبيب لعناوينها الأساسية، ليظل التاريخ الآخر، المدوّن، والمحفوظ في الذاكرة، الرسمية هو السائد، وحقيقة التاريخ الكلية، كما رأينا مع «مسيلمة»، وكيف أُخرج تاريخياً، هكذا رأينا مع «عبد الله بن سبأ»، حيث كانت حقيقته التاريخية معرضة لأكثر من حالة نهب تاريخية، وإضاعة لمعالمها الفعلية، وبعثرة لجغرافيتها الاجتماعية والتاريخية، نظراً لتعرضها الكبير لرهانات مختلفة، لا زالت تتصاعد وتتنامى، وتتصارع تاريخياً، وفي الواقع الراهن نفسه. وسيستمر التغيير والتحوير في شخصيتهما، على أكثر من صعيد، ما دام هناك بشر أحياء. وكل تاريخ هو محاكمة مستمرة للتاريخ نفسه!

المراجع

أ ـ الكتب:

د. إبراهيم بيضون: **الحجاز والدولة الإسلامية**: دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٣.

إبراهيم محمود: **البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر**، دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٤.

الجنس في القرآن ـ بيروت: دار رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٤.

ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، بيروت: دار الهدى الوطنية، د. ت.

ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧.

ابن خلدون: **تاريخ ابن خلدون**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧١.

مقدمة ابن خلدون ـ بيروت: دار العودة، ١٩٨١.

ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، ١٩٦٠.

ابن عبد ربه: **العقد الفريد** ـ تقديم خليل شرف الدين. بيروت: دار مكتبة الهلال، د. ت.

ابن كثير: **البداية والنهاية** ـ بيروت: مكتبة المعارف؛ الرياض: مكتبة النصر، ١٩٦١. مختصر تفسيره

ابن هشام: **السيرة النبوية** ـ حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وغيره. بيروت: منشورات دار الخلود، د. ت.

أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين** ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥، ط ٢.

أحمد أمين: **فجر الإسلام** ـ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩.

د. أحمد سوسه: **العرب واليهود في التاريخ** ـ دمشق: العربي.

أندريه ميكيل: **جغرافية دار الإسلام البشرية** ـ دمشق، ١٩٩٢، ج٣.

الباقلاني: **اعجاز القرآن** ـ ج ٢.

برهان الدين دلو: **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي ـ الإسلامي** ـ بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥.

البلاذري: **فتوح البلدان** ـ حققه وشرحه وعلّق على حواشيه وقدم له عبدالله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع. بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٥٧.

بندلي صليبا الجوزي: **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب** ـ جمع وتقديم جلال السيد وناجي علوش. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

د. توفيق برو: **تاريخ العرب القديم** ـ دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤، ط ١.

الجاحظ: **البيان والتبيين** ـ بيروت: دار إحياء التراث، د. ت؛

كتاب الحيوان ـ تحقيق وشرح عبد السلام هارون. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٩.

جرجس داود داود (الأب): **أديان العرب قبل الإسلام وجهها الاجتماعي والحضاري** ـ بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨١.

د. جواد علي: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام** ـ بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٠.

جورج طرابيشي: **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة** ـ لندن: دار الساقي، ١٩٩٣.

د. حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي** ـ مصر: مكتبة النهضة، ١٩٥٩.

حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية** ـ بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦.

رينيه جيرار: **العنف والمقدس** ـ ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس. دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٢.

الزركشي: **البرهان في علوم القرآن** ـ خرج حديثه وقدم له وعلّق عليه مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.

د. سعد الدين إبراهيم: **النظام الاجتماعي العربي الجديد** ـ دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

سعد محمد حسن: **المهدي في الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم** ـ مصر: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣.

سيد محمود القمني: **الأسطورة والتراث** ـ القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٣.

السيوطي: **الاتقان في علوم القرآن** ـ المكتبة الثقافية، ١٩٧٣.

تاريخ الخلفاء ـ تقديم عبد الله مسعود. حلب: دار القلم العربي، ١٩٩٣.

الشافعي: **الرسالة** ـ تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

د. شوقي ضيف: **العصر الجاهلي** مصر: دار المعارف، ١٩٦١.

شوقي عبد الحكيم: **الفولكلور والأساطير العربية** ـ بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٣.

موسوعة الفولكلور والأساطير العربية ـ بيروت: دار العودة، ١٩٨٢.

الشوكاني: **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير** ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٤.

د. صادق جلال العظم: **ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب** ـ بيروت، لندن، قبرص: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٢.

د. طه حسين: **الفتنة الكبرى** ـ مصر: دار المعارف، ١٩٥٩.

في الأدب الجاهلي ـ دار المعارف.

الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن** ـ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦.

الطبري: **تاريخ الأمم والملوك.**

تفسير الطبري المختصر ـ الهيئة المصرية، ١٩٧٠.

د. طيب تيزيني: **من يهوه إلى الله** ـ دمشق، ١٩٨٥.

ع. أمير مهنا ـ علي خريس: **جامع الفرق والمذاهب الإسلامية** ـ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

عباس محمود العقاد: **ذو النورين: عثمان بن عفان** ـ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨.

د. عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي** ـ بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠.

مفهوم التاريخ.

د. عبد العزيز الدوري: **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** ـ بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.

العصفري: خليفة بن خياط: **تاريخ خليفة بن خياط** ـ حققه سهيل زكار. دمشق، ١٩٦٧.

د. علي حسني الخربوطلي: **الدولة العربية الإسلامية** ـ بيروت: دار إحياء الكتب، ١٩٦٠.

علي الطنطاوي: **أبو بكر الصديق** ـ القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٢هـ.

علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق**؛ بقلم محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٨٨.

د. عمر فروخ: **في تاريخ الجاهلية** ـ بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤.

العهد القديم.

غوستاف لوبون: **حضارة العرب** ـ ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٦.

فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي «النبي والنساء».**

فراس سواح: **لغز عشتار، الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، نيقوسيا: سومر، ١٩٨٥.

الفيروزآبادي: **القاموس المحيط** ـ بيروت: دار الجيل، د. ت.

د. فيليب حتي: **تاريخ العرب «مطوّل»**؛ ترجمة ادوار جرجي وجبرائيل جبور. بيروت: دار الكشاف، ١٩٥٨.

القرآن الكريم.

القرطبي: **الدرر في المغازي والسِيَر** ـ خرّج نصوصه وعلّق عليه مصطفى البنا. دمشق: مطبعة الصباح، ١٩٨٤.

محمد أحمد رائق ـ محمد يوسف المحجوب: **محمد واليهود** ـ القاهرة: مؤسسة المطبوعات الحديثة، د. ت.

د. محمد جمال الدين سرور: **الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤.

محمد حسين هيكل: **بين الخلافة والملك «عثمان بن عفان»** ـ مصر: مكتبة النهضة، ١٩٦٨.

محمد الخضري بك: **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية «الدولة الأموية»** ـ مصر: المكتبة التجارية، ١٩٦٩.

د. محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي** ـ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

تكوين العقل العربي ـ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

العقل السياسي العربي. محدداته وتجلياته ـ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر** ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

النواوي: **صحيح البخاري** ـ بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

د. هشام جعيط: **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**؛ ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.

الواحدي النيسابوري: **أسباب النزول** ـ بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٩٣.

ياقوت الحموي: **معجم البلدان** ـ بيروت: دار صادر، ١٩٧٧.

اليعقوبي: **تاريخ اليعقوبي** ـ بيروت: دار صادر، ١٩٩٢.

المجلات:

دراسات عربية، العدد (٢)، ١٩٨٧.

عالم الفكر، العدد (٤)، ١٩٨٢.

الفكر العربي، العدد (٧٤)، ١٩٩٣.

الفكر العربي المعاصر، الأعداد (١٣)، ١٩٨١. (٣٩)، ١٩٨٦. (٨٨/٨٩)، ١٩٩١.

قضايا فكرية، عدد أكتوبر/ تشرين الأول، ١٩٨٩.

الناقد، العدد (٥٩)، ١٩٩٣.

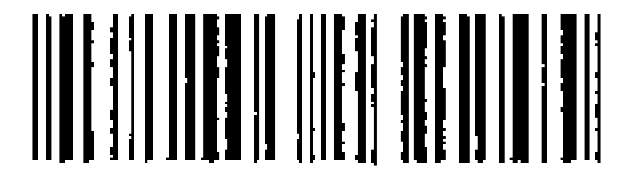
أئمة وسحرة

في هذا الكتاب يحاول المؤلف ان يبحث في التاريخ الاسلامي عن شخصيتين متناقضتين هما شخصية مسيلمة التي اشتهرت وعرفت لاحقاً «بمسيلمة الكذاب» والثانية شخصية عبد الله بن سبأ التي ظهرت بعد شخصية مسيلمة بعقدين من الزمن تقريباً.

كان مسيلمة يحتل مركزاً مرموقاً اجتماعياً وثقافياً بين بني قومه ولكنه اعتبر من المرتدين في الاسلام بسبب مخاصمته للرسول، فنسبت اليه ادوار وأقوال متناقضة لا تتفق والمكانة التي تميز بها.

أما شخصية عبد الله بن سبأ فقد بولغ في أهميتها وخطورتها لأنها اعتبرت سبب «الفتنة» التي أدت الى مقتل الخليفة عثمان رغم الكثير من الغموض الذي يلف تاريخ هذه الشخصية

ويحاول المؤلف أن يستنطق اقوال المؤرخين ومدى دقتها تاريخياً بالرجوع الى التاريخ نفسه وذلك من خلال الارضية البيئية والاجتماعية والثقافية والعلمية التي ميزت عصر هاتين الشخصيتين.



1855132249